الدكتور طه عبد الرحمن

تجديد المنهج في تقويم التراث

المركز الثقافي العربي

تجديد المنهج
في
تقويم التراث

* تجديد المنهج في تقويم التراث.

* تأليف: طه عبد الرحمن.

الطبعة الثانية

* الناشر: المركز الثقافي العربي.

العنوان:

□ الدار البيضاء/ ● 42 الشارع الملكي (الأحباس) * فاكس /305726/ * هاتف/ 303339 - 307651/.
● 28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ * ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
* ص.ب/ 113-5158/ * هاتف/ 352826 - 343701/ * فاكس/ 00961-1-343701/.

تجديد المنهج في تقويم التراث

الدكتور طه عبد الرحمن
أستاذ المنطق وفلسفة اللغة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
بالرباط "المغرب"

المركز الثقافي العربي

محتوى الكتاب

الباب الثالث

النظرة التكاملية إلى التراث الإسلامي العربي والاشتغال بآليات التقريب التداولي

«ألا لا يمنعن رجلاً هيبةُ الناس، أن يقول بحق إذا علمه»*.

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد الله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، ونصلي ونسلم على من صلى الله عليه وسلم، وبعد،

لم يكن يخطر على قلبنا من ذي قبل أن نخوض بحر التراث، طلباً لإظهار ما عظم من مزاياه ولتمحيص ما شاع من الأقوال القادحة فيه، إيماناً منا بأن التراث كان ولم يزل روحاً لا حياة لفكر دونها، إلا أن يلقي بنفسه في أحضان تراث غيره يستلبه استلاباً.

ولكم كان ذهولنا عظيماً ونحن نرى صدور الأعمال إثر الأعمال، داعية إما إلى قطع الصلة بهذا الإرث المتفرد، وإما إلى الاجتزاء بأقل بقية منه، حتى لم يعد أهون على البعض من أن يشنع بالتراث ويقدح في أهله.

وما أن أفقنا من هذا الذهول حتى سارعنا إلى تفحص أشهر هذه الأعمال واحداً واحداً، وتصفح ما حوته من نظريات واحدة واحدة، علنا نظفر فيها برقائق من العلم المكين أو بدقائق من المنهج المتين، نجعلها أسباباً لخروج أصحاب هذه الأعمال علينا بأحكامهم المميتة لشعورنا بالتراث، حتى طارت في الناس مطار نادر الأخبار، بل مطار سائر الأمثال.

وما كدنا نفرغ من تحقيق مذاهب هؤلاء، حتى عاد إلينا الذهول بأشد مما أصابنا من قبل هذا التحقيق؛ فما كنا نظن أن أوهى الأسباب تحمل على أعتى الأحكام؛ فقد نظرنا فيما تذرعوا به من الحقائق العلمية، ومحصنا ما ادعوا استعماله من الوسائل المنهجية، فما وجدنا في أكثرها ما تناسب مقتضياته مقتضيات الممارسة التراثية، فكيف بها تفضي إلى الحكم بالانقطاع عن التراث، إن كلاً أو جزءاً! فإن هم صاروا إلى القول بالانقطاع عن مجموع التراث، مع الالتجاء إلى تراث حاضر غيره**، مقلدين لمسالكه ومتشبهين بأصحابه، أو إلى القول بالانقطاع عن أغلب التراث، مقتصرين منه على ما يقيم صلتنا بتراث ماض

* حديث شريف رواه الإمام أحمد والترمذي وابن ماجة.

** الثقافة الغربية الحديثة.

غيره***، فما ذاك إلا لقصور في التحقق بمعاني التراث أو قصور في معرفة أسرار المناهج التي سلطوها عليه.

لقد أنزل كثير من هؤلاء أنفسهم من التراث المنزلة التي لا يستحقون، فتكلموا فيه بما لا يعرفون وتطاولوا على البت فيما لا يفقهون، مع إيجابهم على الناس قبول كلامهم فيه وترك ما يؤثر من خلافه. والحق أن قلة اطلاعهم على معارفه وضعف استئناسهم بمقاصده، لا ينازع فيهما إلا من هو أقل علماً وأضعف أنساً. ولا أدل على ذلك من أمرين: قلق عبارتهم ونقص عملهم؛ أما قلق عبارتهم، فينطق به ما أنشأوا من أقوال لا تستقيم على أصول التبليغ العربي السليم، فكيف يصح إذن لمن لا يجيد لغة التراث أن يدعي لنفسه القدرة على تقويمه! فمن أين يقع على حقيقة مضامينه وعلى كنه آلياته! وأما نقص عملهم، فينبىء عنه اتِّباعهم الشاذ والغريب من الأقوال؛ فلا يطلب الشاذ إلا من يريد الزيغ عن الحق والمروق، ولا يطلب الغريب إلا من يريد المخالفة والظهور. ولا أشذ ولا أغرب مما ينقلون عن غير أهل هذا التراث، متوسلين به عند النظر في معارف التراث، ومحتكمين إليه في الحسم في قضاياه؛ ومما أبوا إلا التعلق والاحتجاج به من دون سواه أقوال المستشرقين؛ لكن المستشرق، وإن زانه علم منبثق من أصول تراثه، وتطلع إلى أن يستخدم هذا العلم في الكشف عن غير تراثه، فلا يجوز أن يطمئن أصحاب هذا التراث إلى أحكامه، حتى يقوم الدليل القاطع على حصول أسباب هذا الاطمئنان؛ وليس ذاك لأن المستشرق ما يفتأ يُلَبِّس على الغير ويشكك فيما عنده وفيما ورثه كما وقع من بعضهم، وإنما لأن المعرفة التي يحملها ليست من صنف المعرفة التي تولدت بها مضامين التراث الإسلامي العربي وتكونت بها مقاصده، فهذه معرفة تصل العقل بالغيب وتصل العلم بالعمل، وتلك معرفة تقطع العقل عن الغيب وتفصل ما بين العلم والعمل، فلا تناسب هذا التراث ولا تفيد في تقويم أطواره ولا تصحيح مساره.

كما أنه غلب على نقاد التراث التوسل بأدوات البحث التي اصطنعها المحدثون من مفاهيم ومناهج ونظريات، معتقدين أنهم، بهذا التقليد، قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح؛ أوَلم يدروا أنه ليس كل ما نقل عن المحدثين بأولى بالثقة مما نقل عن المتقدمين، ولا كل ما نسب إلى العلم الحديث بأقرب إلى الصواب مما نسب إلى العلم المتقدم، ولا الطريق الذي اتخذه العلم الحديث يلغي غيره من الطرق التي بقيت في ضمير الكون أو درست آثارها لغلبة هذا العلم؟ وحتى لو قدرنا أن المناهج الحديثة لا يضاهيها غيرها، ولا يبطلها مرور يسير الزمن عليها، فهل ملك هؤلاء المقلدون ناصية تقنياتها وتفننوا في استعمالها، حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها، فيخرجون التراث على مقتضاها،

*** الثقافة اليونانية القديمة

ويفتون بإلغائه أو بحصره؟

الواقع أن التمكن من هذه المناهج لم يكن من نصيبهم ولا التفنن في استخدامها كان طوع أيديهم، ولا ينكر ذلك إلا من هو دونهم تمكناً في العلم ودونهم تفنناً في العمل؛ ولا أدل على ذلك من أنهم عاجزون عن الاستقلال عن تلك المناهج والإتيان بما يقابلها ولو على نمطها، مع أنه لا استيعاب بغير تحصيل هذه القدرة على اصطناع المقابل، مِثْلاً أو ضداً؛ فهل أمكنهم تصور ضروب من المنهجيات يحصلونها بتعديل المنهجيات المنقولة، إن بحذف بعض قيودها أو بإضافة قيود جديدة إليها، مع معرفة تامة بما يتطلبه هذا الحذف أو هذه الإضافة من مقتضيات صناعية تحفظ إجرائية هذه المنهجيات المحصلة؟ وما لم تظهر على أيديهم هذه القدرة في الاستنباط المنهجي، فلا عبرة بما يقررون بشأن التراث وما ينشئون فيه من أقوال تنكره أو أقوال تضعفه؛ وإذا كان هذا عجزهم فيما نقلوه عن غيرهم، فكيف بعجزهم في مناهج اختص بها هذا التراث، وهي على ما هي عليه من مخالفة لما نقلوه! فما حصلوه من المنقول ولو على تهلهله، حجبهم عن التفطن لما يمتاز به مخالفه، وضيق عليهم الانطلاق في آفاق التراث، ظانين أن باب العلم واحد، لا يلجه إلا من استهلك المنقول استهلاكاً.

وقد أفنينا قسطاً من عمرنا نتأمل هذا الانقلاب في القيم بين المشتغلين بتقويم التراث، فما كان يجب أن يُعَظَّم من معان متأصلة، ذهبوا إلى تحقيره من غير تحسر، وما كان يجوز تحقيره من وسائل مقتبسة، ذهبوا إلى تعظيمه من غير تقتر، كأنما هم يتنافسون في تثبيط العزائم وتفريق الشمل عند مخاطبيهم، أوَلا يعلمون أنهم لا يَعْظُمون بالتنكر للتراث ولا يظهرون بالقدح في أهله؟

ولما شاهدنا ما شاهدناه من التقلب في المقاصد والتشتت في المسالك لدى هؤلاء النقاد، وَقَرَّ في صدرنا أن المسؤولية واقعة علينا في الكشف عن خفي الأوهام وعن دقيق التلبيسات التي انبنى عليها هذا المسار المعكوس في تقويم التراث كما تقع على من تيقن بوجود مضرة وأوتي من الوسائل ما يُقْدره على دفعها عن نفسه وعن غيره؛ وتحقق شعورنا بشغل ذمتنا بواجب التنبيه على ما ظهر في تقويم التراث من التمويه، فتحركت داعيتنا لوضع هذا الكتاب، حتى لا نسأل من الخلق في العاجل ومن الخالق في الآجل عن صمتنا حيث كان يجب أن نتكلم، وعن تركنا حيث كان يجب أن نعمل، وحتى لا يقال بأن الحق مطمور لا نصير له والباطل مشهور لا خصيم له.

وما أن نهضنا بأول هذا العبء الثقيل، حتى سعى إلينا من يثنينا عن عزيمتنا، زاعماً أنه ما كل حق يوالَى ولا كل باطل يعادَى، وأن الثقافة قد صار حالها كحال السلطة لا تقوم إلا بسلطان العصبية؛ ألا ترى أن العصبية بين أظهرنا ألوان وأشكال؟ فمنها عصبية

العِرْق وعصبية الحكم وعصبية المال، ومنها عصبية المصلحة وعصبية الالتزام وعصبية الإعلام، حتى إنه من لا إعلام له لا معرفة له ولا حق معه؛ ومن كانت له عصبيته، الويل لمن يخالفه! لكن الظفر بقواطع الحجج أقوى عندنا من الظهور بالعصبية، لأن العصبية يطويها الزمان وقول الحق لا يطويه زمان ولا سلطان.

وما كان أيسر علينا من أن نرسل عام الأحكام، نعارض به مطلق الأحكام التي يصدرها دعاة الانقطاع عن التراث، ولا من أن نقابل إشكالاتهم المغلطة بإشكالات مخلطة مقابلة الفاسد بالفاسد، غير أن المنهج الذي اتبعناه يمقت أمثال هذه الدعاوى وأشباه هذه الإشكالات، وما كان أهون علينا كذلك من أن نطلب الطبوليات التي تُسمَع، فيتسع مجال القيل والقال فيها كما طلبها بعض دعاة الانقطاع عن التراث، إلا أن المقصد الذي اتجهنا إليه يأبى علينا سلوك مثل هذا الطريق الذي يبتغي شهرة القول، لا نصرة الحق فيه.

ولولا أن أحكام هؤلاء الدعاة ظلمت التراث ظلماً، لما اشتغلنا بالاعتراض على طائفة منهم؛ وإن نحن أكرهنا على هذا الاشتغال، فقد قيدنا أنفسنا فيه بما يدفع عنا دفعاً الوقوع في آفات الجدل العقيم، ذلك أننا اتبعنا في إيراد الاعتراضات طريقاً محموداً مستمداً من التراث ينهض دليلاً قاطعاً على سلامته مما اعتقدوه قوادح فيه؛ فلم نبادر إلى الإنكار عليهم لمجرد عزو الأقوال المخالفة إليهم، بل نظرنا في الأدلة التي استندوا إليها، وعرضناها على قضايا العقل التي يسلمون بها تسليماً؛ ولم ننسب فكرهم إلى الجهل والإسراف ولا اعتقادهم إلى السخف والانحراف؛ ولم نُزْرِ بهم في أعين الخصوم، ولا أوغرنا عليهم الصدور، بل جادلناهم بالتي هي أحسن، عاملين بآداب التراث الراسخة في الاعتراض.

كما أننا لم نقابل الهدم بالهدم، بل صرنا إلى مقابلة الهدم بالبناء، فجعلنا اعتراضاتنا على الدعوة إلى الانقطاع عن التراث طريقاً ممهداً لإنشاء نظرية مستقلة في تقويم التراث، حرصنا فيها أشد الحرص على أن تستوفي مسائلها مقتضيات المنهجية التي يزعم أصحاب هذه الدعوة القيام بها، حتى لا يكون الحق الذي نسبوه لأقوالهم، بموجب هذه المقتضيات، ممنوعة نسبته إلى أقوال مخالفيهم ممن يدعون إلى تجديد الصلة بالتراث، بل لم نتورع في أن نشق على أنفسنا وأن نلزمها استيفاء شروط أضيق مجالاً وأدق إجراء من شروط الخصوم، حتى يكون صريح الحق الذي معنا ظاهراً على شبيه الحق الذي معهم، فلا يجديهم نفعاً أن يسعوا إلى معاندته بركوب منهجية هي دون منهج هذا الحق درجات لا تطوى.

ولقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف؛ فهو غير مسبوق، لأننا نقول بالنظرة التكاملية حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية؛ وهو غير مألوف، لأننا توسلنا فيه بأدوات «مأصولة» حيث توسل غيرنا بأدوات منقولة. ولما كنا قد خالفنا المتداول من أعمال تقويم التراث فيما سرنا فيه من منحى متفرد، فإننا نهيب بالقارىء إلى الصبر على

التجرد من شائع الأحكام وسابق الآراء في التراث وإلى الاصطبار لقراءة هذا الكتاب، حتى يأتي على تمامه. فإن كان غرضه تحقيق مذهبنا في التقويم، فإنا على يقين من أنه سيظفر فيه بما لم يظفر به في غيره من أعمال التقويم، إن توسيعاً لمناهج النظر أو استثماراً لمسالك العمل، فضلاً عن سبر لأعماق غير مطروقة في التراث، وفتح لآفاق غير مرتادة في التقويم.

أما عن محتوى هذا الكتاب، فقد قسمناه إلى ثلاثة أبواب، لكل باب فصول معلومة.

خصصنا الباب الأول للنظر في التقويم التجزيئي للتراث، فتعرض الفصل الأول إلى الصلة القائمة بين الاختيار التجزيئي في التقويم وبين الوقوف عند مضامين التراث، وتولى الفصل الثاني بيان التناقضات التي وقع فيها نموذج الجابري التجزيئي في تقويم التراث، كما تولى الفصل الثالث بيان حدود استعمال هذا النموذج للآليات المنهجية المنقولة.

وعقدنا الباب الثاني للنظر في جانب من جوانب التكامل التي اختص بها التراث، وهو جانب تداخل المعارف، فعالج الفصل الأول الصلة القائمة بين الاختيار التكاملي والوقوف على الآليات التي توسلت بها مضامين التراث، وبحث الفصل الثاني في خصائص تداخل المعارف الأصلية فيما بينها، في حين بحث الفصل الثالث في خصائص التداخل بين المعارف الأصلية والمعارف المنقولة.

وأفردنا الباب الثالث للنظر في الجانب الثاني من جوانب التكامل في التراث، وهو جانب تقريب المعارف، فاختص الفصل الأول بتوضيح مفهوم «المجال التداولي»، كما اختص الفصل الثاني بتوضيح مفهوم «التقريب التداولي»؛ أما الفصل الثالث، فاشتغل بتحليل الآليات التي استخدمها تقريب المنقول المنطقي اليوناني، بينما اشتغل الفصل الرابع بتحليل الآليات التي استخدمها تقريب المنقول الأخلاقي اليوناني.

يتضح إجمالاً من محتوى هذا الكتاب أن تقويم التراث على ضربين: تقويم تفاضلي وتقويم تكاملي، وأننا أبطلنا الضرب الأول بنقد نموذج بارز من نماذجه، وأثبتنا الضرب الثاني بفحص نماذج متميزة من التداخل المعرفي ومن التقريب التداولي؛ لكن القارىء قد لا تستوقفه هذه النتائج الخاصة بالممارسة التراثية إلا بالقدر الذي تستوقفه المنهجية المتبعة في تحصيلها، لا سيما وأننا جعلنا كتابنا يحمل اسم «**تجديد المنهج في تقويم التراث**»؛ لذا، لا يكاد فصل من فصوله يخلو من ممارسة منهجية، إما وضعاً لمفاهيم أو إنشاء لتعاريف أو صوغاً لدعاوى أو تقريراً لقواعد أو تحريراً لأدلة أو إيراداً لاعتراضات، كأنما الكتاب كله ممارسة حية للمنهاج التراثي، لا مجرد خطاب نظري في المنهاج التراثي، على أننا آثرنا أن نستهل كتابنا بذكر مجموع الدعاوى التي ادعيناها في تقويم التراث والتي نهضنا بإقامة

الأدلة عليها طيه، كما افتتحنا كل باب من أبوابه بتمهيد منهاجي نوضح فيه مقتضيات طريقتنا المسلوكة فيما يحتويه من فصول؛ ولعل الناظر في هذه التمهيدات الثلاثة يظفر بما تختص به منهجيتنا التي لا تكاد تخطو خطوة في تقويم التراث إلا وتجتهد في إسنادها إلى أقصى ما يمكن من الإجراءات، حتى تدفع عنها أشد ما يمكن من الاعتراضات.

والله ولي التوفيق

الرباط، فاتح رجب الفرد 1414

موافق 15 دجنبر 1993

طه عبد الرحمن

أستاذ المنطق وفلسفة اللغة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

بالرباط (المغرب)

1 . دعوى التقويم التجزيئي للتراث:

إن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي، ولا ينظر ألبتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين، يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث.

2 . دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري التقويمي:

إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين: أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية؛ والثاني، التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات.

3 . دعوى القصور الآلي لنموذج الجابري التقويمي:

إن عدم وقوف الجابري على دقائق الآليات المنقولة التي استعملها في نموذجه التقويمي، أفضى به إلى اتخاذ مسلك في تجزئة التراث يخل إخلالاً بالمقتضيات التقنية والشروط الإجرائية لهذه الآليات.

4 . دعوى التقويم التكاملي للتراث:

إن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية إلى التراث.

5 . دعوى التداخل المعرفي للتراث:

لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء المسلمين أو أحد حكمائهم ما لم يقع التسليم بأن تداخل إنتاجه مع أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي أقوى من تداخله مع ما دونه قرباً من هذا المجال حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.

6 . دعوى التداخل الداخلي الخاصة بعلم الأصول:

لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء الأصول ما لم يقع التسليم بأن العلم الأصلي المتداخل مع علم الأصول تداخلاً مفيداً للفقه في جميع

فروعه، وغير مانع من قيام نسبة شاملة بينه وبين علم الأصول، هو أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.

7 . دعوى التداخل الخارجي البعيد الخاصة بالإلهيات:

لا يصح تقويم إنتاج أحد حكماء الإسلام ما لم يقع التسليم بأن العلم الأصلي الداخل في الإلهيات، هو أقرب العلوم الأصلية إلى مجال التداول وأنسبها للإلهيات استشكالاً واستدلالاً، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.

8 . دعوى التداول الأصلي:

لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات الثقافية بأوصاف خاصة، ومنضبط بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة.

9 . دعوى التقريب التداولي:

لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول، باستناده إلى شرائط مخصوصة يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي، فضلاً عن استناده إلى آليات صورية محددة.

10 . دعوى التقريب التداولي للمنطق:

إذا صح أن مناهضة المنقول المنطقي في مجال التداول الإسلامي العربي ترجع إلى تغلغله في التجريد، صح كذلك أن الاشتغال بتقريب هذا المنقول استوجب تغطية وصفه التجريدي بوصف تسديدي، بناء على أن التسديد يزوده بسند عملي يختلف باختلاف أصول هذا المجال التداولي الأصلي.

11 . دعوى التقريب التداولي لعلم الأخلاق:

إذا ظهر بطلان القول بأن عناية علماء الإسلام وحكمائه بعلم الأخلاق قلت عن عنايتهم بغيره من المعارف الفلسفية، ظهر كذلك أن هذه العناية اتخذت صورة تقريب المنقول الأخلاقي بإخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف تسديدي يمد جانبه اللغوي بالاستعمال وجانبه العقدي بالاشتغال وجانبه المعرفي بالإعمال.

الباب الأول

إبطال التقويم التفاضلي للتراث الإسلامي العربي

لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى، لأنها، وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل جانب وتنفذ فينا من كل جهة، كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا، لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا، سواء أأقبَلْنا على التراث إقبال الواعي بآثاره التي لا تنمحي أم تظاهرنا بالإدبار عنه، غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا.

وليس تكاثر الأعمال المشتغلة بالتراث، دراسة وتقويماً، إلا دليلاً قاطعاً على الشعور بملازمة التراث لنا، تاريخاً وواقعاً؛ لكن أغلب هذه الأعمال التقويمية، وإن شهدت على نفوذ التراث في وعينا، فإنها تأخذ بتصور للمنهجية العلمية يضيق ضيقاً عن استيفاء مقتضياته التاريخية والواقعية؛ إذ ينبني هذا التصور على اعتقاد أن العلم واحد لا تعدد في طرائقه، وأنه ضروري لا جواز في أطواره، وأنه مطلق لا نسبية في نتائجه؛ وليس هذا كله إلا توهماً محضاً؛ فالعلم، في حقيقته، أبواب عدة ومسالك شتى، كما أن هذا التصور الشائع ينظر إلى الحقيقة التراثية كما لو كانت حقيقة تاريخية غير دينية وغير قائمة على الوحي، تقبل أن ينزل عليها من المفاهيم والمناهج ما ينزل على التراث غير الديني.

والتحقيق أن ما نقل عن الغير نقلاً وأنزل على التراث إنزالاً، بدعوى «الموضوعية» و «السببية» و «الإجرائية» وما أشبه ذلك، ليس إلا إمكاناً واحداً تضاهيه إمكانات متكاثرة، إذ يجوز مبدئياً أن تكون هناك منهجية غير المنهجية المنقولة، قادرة على تحقيق مرادنا في التقويم بطريق أفضل من طريق المنهجية التي شاع استعمالها بين النقاد والدارسين؛ وإذا كان لا بد، للنهوض بممارسة التراث، من أن نقتبس منهجية مخصوصة، فالأَوْلى أن نقتبس المنهجية التي أنتجتها هذه الممارسة في أيقظ عصورها مع فتح الباب لتنقيحها بحسب الحاجة، بدل أن نقتبس غيرها، لأن أسباب الاتصال مع تراثنا متوافرة، بينما لا تتوافر هذه الأسباب مع غيره.

لهذا، اجتهدنا في أن تكون المنهجية المستعملة في هذا البحث ثمرة اتّباع المبادىء النظرية والعملية الآتية:

أما المبادىء النظرية فتشمل ما يلي:

أ ـ التخلص من الأحكام المسبقة أو الجاهزة أو المتسيّبة التي اعتاد بعض الباحثين المتساهلين إرسالها بصدد التراث ونشرها بين جمهور المشتغلين به كلما عَنَّ لهم اتخاذ موقف تمليه عليهم أغراض غير طلب الظفر بالحقيقة.

ب ـ تحصيل معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء الإسلام ومفكريهم في مختلف العلوم مع تحصيل معرفة كافية بالمناهج الحديثة تمكن من القدرة على تجاوز طور تقليد المناهج واقتباس النظريات إلى طور الاجتهاد في اصطناع المناهج ووضع النظريات.

ج ـ استخدام أنسب الوسائل في وصف كل قسم من أقسام التراث، سواء أتواتر تعظيم قدره عند الباحثين أم لم يتواتر، حتى تكون الأحكام التي نصدرها في حق التراث حاصلة بتصفح أقصى ما يمكن من جزئياته المختلفة.

وأما المبادىء العملية فتتضمن ما يأتي:

أ ـ التخلص في الأحكام التي نحكم بها على التراث من الفصل بين جانب المعرفة وجانب السلوك، هذا الفصل الذي وقع فيه جل المشتغلين بالتراث، فكان يحكم عليه بما لا يعمل به، ويقرر بشأنه ما لا يصدقه فعله، حتى ظن الظان أنه قد يدلنا على الطريق السليم في تقويم التراث من لم يتحقق قط بمبادىء التراث؛ فإذا كان التراث الإسلامي ثمرة التسديد بواسطة الشرع، فكيف يهتدي إلى إدراك حقائقه وتحصيل أصح السبل في تقويمه من قطع الصلة بالشرع وترك العمل بما جاء به!

ب ـ تحصيل المعرفة بأصول العمل في التراث، وهي: «المنفعة في العلم» و «الصلاح في العمل» و «الاشتراك في طلب الصواب»، باعتبار أن العلم النافع هو ما كان باعثاً على العمل المتعدي نفعه إلى الغير، وأن العمل الصالح هو ما كان نفعه متعدياً إلى الآجِلِ، وأن الصواب المشترك ما كان محصَّلاً بطريق مجالسة العلماء ومحاورتهم.

ج ـ الاجتهاد في تجديد تكويننا العقلي بالتزام المقتضيات العملية للتراث، فنترك العلم المنفك عن العمل، والعمل المنفك عن النفع في الآجل، والصواب المنفك عن الاشتراك، ونستعيد وحدة العلم والعمل والصواب كما عرفها صانعو التراث وشهد عليها سلوكهم.

ولما ألزمنا أنفسنا بهذه المبادىء النظرية والعملية، فقد حملنا ذلك على أن نأخذ في بحثنا بمنهجية تعتمد أساساً مسلكاً حوارياً موصولاً بالطريقة التي اشتهرت بها الممارسة التراثية، وهي: **طريقة أهل المناظرة**. ومعلوم أن هذه الطريقة التي شملت جميع دوائر المعرفة الإسلامية العربية، تنبني على وظائف منطقية تأخذ بمبدإ الاشتراك مع الغير في طلب العلم وطلب العمل بالمعلوم، كما تنبني على قواعد أخلاقية تأخذ بمبدإ النفع المتعدي إلى الغير أو إلى الآجل؛ وقد بسطنا القول في منطقيات وأخلاقيات المناظرة بما فيه الكفاية في كتابنا في

أصول الحوار وتجديد علم الكلام، فليرجع إليه.

وليس معنى أخذنا بمنهجية المناظرة نقلاً لها، إجمالاً وتفصيلاً، وإنما هو نقل حي لأركانها الأساسية؛ والشاهد على ذلك مراعاة هذا النقل لمقتضيين جوهريين: **أحدهما**، مقتضى تجدد المعرفة العلمية؛ **والثاني**، مقتضى خصوصية الموضوع المدروس. فإن كان أهل المناظرة قد أخذوا بآليات منطقية ولغوية محددة توافق معارف عصرهم في علوم الآلة، فإننا أخذنا، من جانبنا، بطرق منطقية ولغوية تناسب النظريات المنطقية والحجاجية واللسانية المعاصرة؛ كما أننا ألزمنا أنفسنا بأن تكون الآليات التي نستعملها ملائمة في خصائصها للموضوعات التراثية التي ننزلها عليها؛ فالموضوع التراثي، عموماً، مبني بناءً لغوياً ومنطقياً مخصوصاً، ولا يمكن وصفه وصفاً كافياً، ولا تعليله تعليلاً شافياً إلا إذا كانت الوسائل التي تستخدم في وصفه ونقده ذات صبغة لغوية ومنطقية.

واستناداً إلى هذه المنهجية الحوارية، نشتغل، هنا، بنقد الأعمال التي تولت تقويم التراث بمنهجية غير حوارية لا تتسع لمقتضيات التراث النظرية والعملية. والملاحظ أن هذه الأعمال، وإن اختلفت في تحليلاتها وتنظيراتها واستنتاجاتها بحسب اختلاف اعتقادات وتقريرات وفرضيات أصحابها، فإنها تكاد تجنح جميعها إلى الأخذ بنظرة انتقائية تجزىء التراث تجزيئاً.

وقَصْدُنا في هذا الباب أن نكشف عن المظاهر الأساسية التي يتجلى فيها هذا التجزيء للتراث، وأن نقف على الأسباب العامة التي أفضت إلى هذه المظاهر التجزيئية؛ حتى إذا انتهينا من الكشف عن هذه المظاهر والوقوف على هذه الأسباب، انتقلنا إلى تحليل النموذج الذي اختص من بين النماذج التقويمية المتكاثرة بطرح إشكال التجزيء، وهو نموذج د .محمد عابد الجابري، فوضحنا كيف أن هذا النموذج التقويمي دخلت عليه آفتان عظيمتان: **أولاهما**، آفة التعارض بين ادعاء عدم التجزيء (أو ادعاء التكامل) والعمل بالتجزيء، **والثانية**، آفة القصور في تحصيل المقتضيات الإجرائية للآليات التي وقع التوسل بها في تقويم التراث.

فجاء هذا الباب* مكوناً من ثلاثة فصول صدرنا كل فصل منها بدعوى مخصوصة، ثم اشتغلنا بالتدليل عليها، وهذه الدعاوى الثلاث هي:

---

* إن الأفكار التي يتضمنها هذا الباب هي ثمرة تطوير للنتائج التي توصلنا إليها في بحثين سابقين: أحدهما، «علوم الآلة وتكامل التراث» الذي ساهمنا به في ملتقى ابن باديس الثالث للفكر والثقافة الوطنية المنعقد في ماي 1989 بقسنطينة (الجمهورية الجزائرية)؛ والثاني: «تقويم التراث العربي بين النظرة التفاضلية والنظرة التكاملية» الذي أرسل إلى الجمعية الفلسفية العربية بعَمّان (المملكة الأدرنية) في شهر غشت 1990، وألقي بها في المؤتمر الفلسفي العربي الثالث في أكتوبر 1992.

أ ـ دعوى التقويم التجزيئي
ب ـ دعوى التناقض الأصلي لنموذج الجابري
ج ـ دعوى القصور الآلي لنموذج الجابري.

النظرة التجزيئية إلى التراث والاشتغال بالمضامين التراثية

اعلمْ أن كل تقويم للنص التراثي هو عبارة عن عملية نقدية مبناها، أساساً، على الاعتراض على هذا النص بالمناهج المشروعة حتى يتبين كيف تستند وسائله أو مضامينه إلى أدلة مقبولة، أو قل، بإيجاز، إن التقويم هو «مطالبة النص بالتدليل على وسائله أو مضامينه»؛ غير أن مسالك التقويم التي غلب الأخذ بها عند النقاد والمؤرخين وعند النظار والمنظرين من الباحثين المعاصرين، عرباً أو مستشرقين، يبدو أنها آثرت الاقتصار على نقد مضامين التراث من دون الوسائل التي عملت في توليد هذه المضامين وتشكيل صورها. فلنسم هذا التقويم بـ **«التقويم التجزيئي»**، ولنصغ الدعوى التي تنص على مقتضاه كما يأتي:

إن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر ألبتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشِئت وبُلِغَت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث.

نروم في الفصل الذي يلي إثبات هذه الدعوى التي نطلق عليها اسم «دعوى التقويم التجزيئي» مع الاستناد في هذا الإثبات إلى مقدمة مسلم بها لظهور مدلولها، نسميها باسم «مقدمة التركيب المزدوج للنص»، وهي:

سَلِّم بأن كل نص حاملٌ لمضمون مخصوص، وأن كل مضمون مبني بوسائل معينة، ومصوغ على كيفيات محددة، بحيث لا يتأتى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنص إلا إذا أحيط علماً بالوسائل والكيفيات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية.

فلنسم هذه الوسائل والكيفيات اللغوية المنطقية المنتجة للمضامين بـ «الآليات الإنتاجية» أو «الآليات الأصلية» أو «الآليات التحتية». ولنشرع الآن في الاستدلال على دعوى التقويم التي تقول بأن الاشتغال النقدي بالمضمون مع إغفال وسائله يفضي إلى اتخاذ موقف تجزيئي أو تفاضلي من التراث.

لقد سادت الأعمال التقويمية نزعتان اثنتان: **إحداهما**، نزعة مضمونية؛ **والثانية**، نزعة تجزيئية؛ أما النزعة المضمونية، فتقوم في الاكتفاء بطرف المضمون من الطرفين المكونين

للنص، على اعتبار أن حصيلة التراث مردودة كلها إلى جملة من «المضامين» أو «المحتويات» التي نحتاج إلى استيعابها وتوظيفها بحسب المتطلبات والأهداف العلمية والعملية. وأما النزعة التجزيئية، فتقوم في تقسيم هذه المضامين التراثية إلى قطاعات متمايزة فيما بينها، وفي تفضيل بعضها على بعض، فيكون من هذه القطاعات ما يُعَدُّ، بحسب هذه النزعة، مقبولاً يستحق الدرس، بحجة أنه حي يحتمل أن نربط أسباب الحياة فيه بالحاضر وأن نتوجه بها إلى المستقبل؛ ومنها ما يُعَد، على العكس من ذلك، مردوداً لا يستحق الدرس، بحجة أنه ميّت ينبغي قطع صلاته بالحاضر، حتى لا يضر بآفاقه المستقبلية.

ومتى سلمنا بأن الدراسات التراثية تأخذ بالمضامين من دون الوسائل التي أنتجتها إنتاجاً، واقعة بذلك في الإخلال بحقيقة التلازم بين الطرفين التي تُستفاد من مقدمة التركيب المزدوج للنص، وسلمنا بأنها تقسم هذه المضامين التراثية إلى أجزاء تُفَاضِل بينها، فتنتقي ما حَسُن عندها، وجب حينذاك أن نقيم الدليل على أن النزعة المضمونية هي التي حملت المشتغلين بالتراث على اعتناق النزعة التجزيئية.

إذا كان هؤلاء قد اختاروا النظر في مضامين التراث، وتركوا النظر في آلياته الأصلية، إن اختياراً أو قصوراً، فقد لزمهم التوسل بآليات معينة ـ مفاهيم أو قواعد أو مناهج ـ لإنجاز بحوثهم الواقفة عند المضامين. فلا يخلو الأمر إذ ذاك من أحد الاحتمالين: إما أن هذه الآليات المتوسل بها هي من جنس الآليات الأصلية البانية للمضامين التراثية، وإما أنها ليست من جنسها، وإنما مستمدة من مجالات ثقافية أخرى غير التراث الإسلامي العربي. أما الاحتمال الأول، فيكاد يكون متعذراً، لأن الآليات المنتجة للنص التراثي ما زالت غير مدروسة ولا معروفة؛ إذ ظلت إلى وقتنا هذا خارجة عن مجال اهتمام واشتغال الباحثين في التراث، فانتفى بذلك حصول القدرة لهم على التوسل بها. فلا يبقى إذن إلا الاحتمال الثاني، وهو أنهم نظروا في المضامين التراثية بوسائل مغايرة، في أوصافها وقواعدها، للآليات التحتية المنتجة لهذه المضامين، مغايرة تزيد أو تنقص؛ وعلى هذا، وجب التعرف على هذه الوسائل المنقولة، وتبين وجوه استعمالها في مجال تطبيقها الجديد، وتتبع آثار هذا الاستعمال في المضامين التراثية؛ فلنسم هذه الآليات المنقولة بـ «الآليات الاستهلاكية» أو «الآليات الفرعية» أو «الآليات الفوقية».

إن الآليات الاستهلاكية التي توسل بها الباحثون في تقويم التراث يمكن حصرها إجمالاً في صنفين أساسيين: صنف «الآليات العقلانية» وصنف «الآليات الإيديولوجية» أو، باصطلاحنا الخاص، «الآليات الفكرانية»[1].

---

(1) لقد غلب على الاستعمال لفظ «الإيديولوجيا» الذي أخضعه البعض لمقتضى الصرف العربي، فقال: «أدلجة» و«أدلوجة»، غير أن تعريب هذا اللفظ على هذا الشكل لا يلبث أن ينقل إليه المعنى اللغوي الذي يقترن بالمادة /د،ل،ج/ والذي يفيد معنى «السير في الليل»، مما يجعل هذا المفهوم معرضاً لأن يحمل معنى قدحياً لا يليق

1 ـ حدود استعمال الآليات العقلانية المجردة في نقد التراث

يذهب أصحاب الآليات الاستهلاكية العقلانية من دارسي التراث إلى أن المنهج العقلاني هو أقدر المناهج طرا على توفير الاستفادة العلمية من التراث، وقد تأدوا عن طريق هذا المنهج المقتبس إلى تشريح التراث شرائح متعددة ومتباينة، حتى يتسنى لهم أن ينتقوا منها ما يبدو لهم أقرب إلى الاستجابة لمعايير «العقلانية»؛ غير أن دعاة الأخذ بالمناهج العقلانية المنقولة في تقويم التراث، وإن اتفقوا على العمل بمبدإ التشريح ومبدإ الانتقاء، فإنهم اختلفوا اختلافاً في تعيين الشرائح التراثية التي تمثل أفضل تمثيل النموذج العقلاني. فمنهم من يقول بأنها النصوص الفلسفية، ومنهم من يرى أنها هي النصوص الفقهية، ومنهم من يعتقد أنها النصوص اللغوية، ومنهم من يذهب إلى أنها هي النصوص الكلامية، ومنهم أخيراً من يجمع بين أجزاء هذه النصوص. ثم ما كان من هذه النصوص واضح الانتساب إلى العقلانية، لزم في نظرهم تحقيقه والانتفاع به وفق مقتضيات الحداثة وشروط التطلع إلى المستقبل؛ وما كان منها مجانباً أو مخاصماً لهذه العقلانية، وجب عندهم تركه؛ وإن دعت الضرورة إلى تحقيقه قصد المقارنة والمقابلة، فليُجتزأ منه بعينات تؤخذ منها العبرة، ويحصل بها الاتعاظ. وبذلك، يتوجه على هذه الفئة المُجَزِّئة للتراث والمُفاضِلة بين أقسامه الاعتراضات الثلاثة التالية:

أولها، أنها لم تبرهن على تحصيل الدُّربة في استخدام الآليات العقلانية المنقولة، من مفاهيم مصطنعة وقواعد مقررة ومناهج متبعة ونظريات مسطرة، فضلاً عن أن تبرهن على الإحاطة بتمام تقنياتها وبكمال وجوه إجرائيتها.

والثاني، أنها لم تمهد لإنزال هذه الآليات العقلانية على التراث بنقد كاف وشامل لها، حتى تتبين مدى كفايتها الوصفية وقدرتها التحليلية وقوتها الاستنتاجية.

والثالث، أنها لم تُجْرِ النقد على العقلانية المعاصرة من حيث هي اختيار منهجي مخصوص، لا سيما وأن المراجعة قد أخذت تتطرق إلى هذا الاختيار، وأن حدوده أخذت تفقد دقتها ووضوحها في موطنه الأصلي عند من وضعوا أصوله ورتبوا مسائله.

لكن هذه الفئة أبت إلا أن تبقى على التوسل والتشبث بالعقلانية المنقولة، مبدأً ومنهجاً، ناسية واجبها في القيام بنقد شاف لها قبل الدخول في تقطيع التراث بواسطتها، بدعوى أن بعضه أوفى بأغراض الاختيار العقلاني. والحق أن هذه الفئة، لو نهضت بواجبها

يبعض المنازع الإديولوجية النافعة؛ لذا آثرنا اشتقاق المصدر الصناعي: «الفكرانية»، بالقياس على صيغة «العقلانية»، تجنباً للأخذ بهذا المعنى القدحي المحتمل، واعتقاداً بأن الباعث على استعمال هذا الاشتقاق هو واحد في المصطلحين: «العقلانية» و «الفكرانية»، فضلاً عن أن اشتراكهما في هذه الصيغة يفيد في المقارنة بينهما.

في الاعتراض على هذه العقلانية، لتبينت أن لها من الصفات السلبية، كفحش التجريد ونقص التوجيه، ما يجعلها غير كافية، بل محتاجة إلى المزيد من التغيير والتطويع والتنقيح، حتى تصير أقدر على الظفر بحقيقة المعرفة التراثية الإسلامية؛ غير أن إصرار هؤلاء الدارسين على التمسك بالعقلانية المجردة وغير الموجهة التي ورثوها عن الغير، فَوت عليهم إدراك خصوصية المعرفة التراثية.

وحسبنا دليلاً على هذه الخصوصية، أن هذه المعرفة ليست ذات اتجاه نظري خالص كأدوات العقلانية المنقولة، وإنما لها تعلق راسخ بـ «الحقيقة العملية»، ذلك أنها تتصل بالقيم السلوكية وتُكْتَسَب بالتعاون مع الغير في إظهار الصواب وتحقيق الاتفاق؛ وكل إنزال لمعايير العقل النظري المنقولة على مثل هذا العقل العملي الذي تميز به التراث، لن يؤدي إلا إلى أمرين: إما إلى استبعاد أجزاء من التراث بحجة ضآلة درجتها من العقلانية أو انعدامها منها، وإما إلى حمل أجزاء منه على وجوه من التأويل تفصلها عن بقية الأجزاء الأخرى. ولا يخفى ما في هذا من التعسف، بل من التجني على نصوص هي متقومة أصلاً بالنظر المُسَدَّد بالعمل، ولا تسديد أقوى من التسديد بواسطة العمل الشرعي الذي قامت عليه نصوص التراث في مجموعها.

وعلى الجملة، نقول إن تسليط آليات العقلانية النظرية المجردة على التراث الإسلامي المبني، أساساً، بآليات العقلانية العملية، كان لا بد أن يُفضي إلى قطع الصلات بين أقسام هذا التراث، وذلك بانتقاء بعضها وإسقاط البعض الآخر.

2 ـ حدود استعمال آليات الفكرانية المسيَّسة في نقد التراث

يستند «الاتجاه الفكراني» في تقويم التراث إلى مبدإ «التَّسْيِيس»؛ والمقصود بـ «التسييس» هنا إفراد الجانب السياسي بالقدرة على الوفاء بشروط النهضة الثقافية والحضارية، فتكون قيمة النص التراثي المقروء بواسطة هذا المبدإ منحصرة فيما يحمله هذا النص في سياقه الاجتماعي من دلالات على التدافع من أجل ممارسة السلطة، وعلى التنازع من أجل الحصول على مراكز القوة، بمعنى أن تقويم هذا النص يكون موجهاً أساساً بهموم نضالية صريحة ومشاغل سياسية ظاهرة، مثل التحرر والتقدم والتوحد والتطور، بل و «التثور» وغيرها.

وعلى هذا، فما كان من النصوص التراثية مستجيباً لهذه القيم التسييسية، لزم عند «الفكرانيين» أن يحتل مكانه في سياق التعبئة العامة، وما كان مجانباً أو مخاصماً لهذه القيم النضالية، أولى به أن يُقبَر وتُنسَب إليه أسباب التدهور الذي أصاب الوجود الإسلامي

العربي؛ غير أن دعاة الأخذ بالطرق الفكرانية المنقولة في تقويم التراث، وإن اتفقوا على العمل بمبدإ التسييس، فإنهم اختلفوا اختلافاً في تحديد شكله؛ فهناك الشكل الثوري والشكل الإصلاحي والشكل التأسيسي وغيرها؛ وكل منهم يعمل على شاكلته في توجيه قراءة النص؛ فإن كانت الفكرانية «سلفية»، جمد أصحابها على نصوص السلف البعيد، واطّرحوا كل ما سوى هذه النصوص؛ وإن كانت «قومية»، آثر أهلها النصوص التي تشيد بالتاريخ واللغة والجنس على باقي النصوص التراثية؛ وإن كانت «اشتراكية»، بالغ أصحابها في البحث عن النصوص التي تحمل معاني التوجه التحرري والثوري؛ أما إذا كانت الفكرانية «ليبرالية»، أخذ مؤيدوها بالنصوص التي تدعو إلى الفكر العلمي وإلى النظام الديموقراطي.

ومن الممكن الاعتراض على هذا الاتجاه التجزيئي الفكراني بدوره من جهة أنه يخل بالمبدإ النقدي الذي يدعو إليه، حيث إنه بادر إلى نقد التراث من غير امتحان كفاية الآليات الاستهلاكية المسيَّسة (بفتح الياء المشددة) التي توسل بها في هذا النقد، لا سيما وأن التفاوت بين هذه الآليات بلغ الذروة في الشدة، وأن التنازع بين أصحابها بلغ الغاية في الحدة. ولو أن هذا الاتجاه قدّم نقد الأدوات على نقد التراث، لتبين أن النص عموماً، والنص التراثي خصوصاً، هو أقرب إلى «التأنيس» منه إلى «التسييس». ونقصد بـ «التأنيس» إيلاء الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس كامنة في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارىء أكثر مما تكمن في الجوانب التسييسية والمادية؛ فالنص التراثي هو، على الحقيقة، «وحدة تأنيسية»، وليس وحدة تسييسية كما يعتقد «الفكرانيون». وحسبنا شاهداً على ذلك أن النص، بذهاب أسباب إنتاجه الظرفية، المكانية منها والزمانية، يكتسب منزلة معنوية متميزة، ويكتسي روحانية خاصة تهبه وجوداً ثقافياً مستقلاً يصير به شاهداً على معان تمتد آفاقها إلى الإنسان حيثما كان؛ وتزداد تأنيسية النص بازدياد تغلغل مضمونه في العمل، ناهيك عن العمل الشرعي الإسلامي الذي يحمل قيماً لا يمكن إلا أن تكون ذات أبعاد إنسانية بما أنها من وحي رب العالمين. ولما لم ينتبه هذا الاتجاه الفكراني للوظيفة التأنيسية للنص التراثي، فَاتَه إدراك الأسباب التي تجمع بين أجزاء التراث وتفتح نصوصه على آفاق التأليف والتوحيد.

وعلى الجملة، نقول إن تسليط الآليات الفكرانية التسييسية على التراث الآخذ بأسباب التأنيس، كان لا بد أن يؤدي إلى تفريق نصوصه بعضها عن بعض وتفضيل بعضها على بعض.

وحاصل القول في هذا المقام أن اقتصار المشتغلين بالتراث على النظر في النصوص

التراثية من دون الالتفات إلى الوسائل الذاتية التي انبنت بها هذه المضامين، وأن استخدامهم لآليات العقلانية التجريدية ولآليات الفكرانية التسييسية في تقويم هذه النصوص، مع عدم اشتغالهم بنقد هذه الأدوات المنقولة، عجزاً أو سهواً، تولد عنهما تقسيم التراث إلى أجزاء معرفية متباينة ومتفاضلة فيما بينها، هذا التقسيم الذي كان من الممكن تجنبه لو أن هؤلاء تنبهوا إلى «العقلانية» العملية «والفكرانية» التأنيسية اللتين عملتا بقوة في تشكيل التراث وتوصيله إلينا.

التعارض الأصلي لنموذج الجابري في تقويم التراث

إذا تقرر، من خلال دعوى التقويم التجزيئي الـمُدلَّل عليها سابقاً، أن الاشتغال النقدي بمضامين التراث من دون آلياته، عمل على اتخاذ موقف تفاضلي واجتزائي من التراث، فلا نعلم أن أحداً ممن اشتغل، من الكتاب المعاصرين، بالتراث، نقداً وتقويماً، وقف على عناصر هذه الدعوى وأوشك على التطرق إلى مضمونها من د .محمد عابد الجابري؛ فقد تناول في كتبه الثلاثة: **نحن والتراث وتكوين العقل العربي وبنية العقل العربي**، المفاهيم الأساسية التي وردت في هذه الدعوى، نخص بالذكر منها مفهوم «النظرة التجزيئية» في مقابل «النظرة الشمولية»، ومفهوم «الآلية المنتجة» في مقابل مفهوم «المضمون الفكري»[(2)].

ولما كان الجابري أكثر من غيره من المنظرين للتراث فحصاً لعناصر التقويم التي نشتغل بها في هذا الكتاب، فقد تعين علينا أن نفرد تقويمه للتراث بالتحليل من جهة تناوله لهذه العناصر التقويمية، حتى يتسنى لنا تمييز طريقتنا في الاشتغال بها عن طريقته المسلوكة في كتبه الثلاثة المذكورة أعلاه، وحتى نتمكن من بناء نظريتنا الخاصة في تقويم التراث؛ وعملاً بمنهج المناظرة المتبع في الفصل الأول، نصوغ تحليلنا لموقف الجابري من هذه العناصر التقويمية في صورة دعوى متميزة نعمل على إثباتها في هذا الفصل الثاني، نسميها باسم **«دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري»**. ومضمون هذه الدعوى هو التالي:

> **إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين: أحدهما، التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية؛ والثاني، التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات.**

اعلم أن الجابري يدخل في تحقيق مشروعه التراثي وهو حامل لاقتناعين منهجيين يمكن أن نصوغهما في صورة المبدأين التاليين:

أ ـ لا تقويم صحيح بغير النظرة الشمولية.

(2) الجابري، **نحن والتراث**، ص .57-59؛ **تكوين العقل العربي**؛ ص .13-14.

ب ـ لا تقويم أصيل بغير النظر في الآليات.

1 ـ مبادىء التقويم الصحيح والأصيل للتراث

1.1 ـ التقويم الصحيح والنظرة الشمولية

لقد عبر الجابري بكل وضوح عن إنكاره للمسلك الذي أخذ به المستشرقون والباحثون العرب الذين نحوا منحاهم في المعالجة التقويمية للتراث، نظراً لأن هذا المسلك يقوم على «تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة ورد كل جزء منها إلى أصله اليوناني أو الفارسي أو الهندي»[3]. كما أنه أبدى أسفه لكون «دراساتنا للتراث العربي ما زالت تخضع لهذه الرؤية التجزيئية العازلة اللاعلمية، فما زلنا ننظر إلى الفقه والكلام والفلسفة والنحو والأدب والحديث والتفسير كعلوم لكل منها كيانها المستقل تمام الاستقلال»[4].

ثم إنه برر موقفه الرافض لهذه النزعة التجزيئية بكون العلم العربي هو، على الحقيقة، علم واحد؛ فقد كان العالِم (بكسر اللام) العربي موسوعياً يحيط بمجالات علمية متعددة، فهو في آن واحد فقيه وفيلسوف ومتكلم ولغوي... ومثل هذه الدراسة الموسوعية، «لا يمكن أن تُدرَس وتقوَّم **بالشكل الصحيح** إلا على أساس من الفهم الموسوعي لكل جانب من جوانبها بل لكل قضية من قضاياها»[5]، لأن ما يهم مؤرخ الفكر العربي، على حد تعبيره، «ليس نبضة الحياة كواقعة منفردة في هذا العلم أو ذاك بل ما يهمه بالدرجة الأولى هو شرايين الحياة كمنظومة تقوم على **الترابط والتكامل** بين أجزائها وأطرافها وتؤدي وظيفة عامة، منها تستقي الأجزاء معناها ووظيفتها»[6]. فيتبين أنه يقصد أن ينفرد عمله عن باقي الأعمال السابقة بالالتزام بـ «النظرة الشمولية التي تربط الأجزاء بالكل الذي ينتمي إليه»[7].

2.1 ـ التقويم الأصيل والنظر في الآليات:

يرى الجابري أن مشروعه التقويمي يقتضي أن يكون موضوع اهتمامه «ليس الأفكار ذاتها، بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار» ولو أن «التداخل بين الفكر كأداة لإنتاج الأفكار والفكر بوصفه مجموعة الأفكار [...] «تداخل صميمي» و «واقعة» لا جدال فيها»[8]؛ ويعلل ضرورة اصطناعه هذا التمييز بين أداة الفكر، وهي مجموع المفاهيم والمبادىء

---

(3) الجابري، **نحن والتراث**، ص .57.

(4) المصدر نفسه، ص .58.

(5) المصدر نفسه، ص .58.

(6) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص .88.

(7) الجابري، **نحن والتراث**، ص .58.

(8) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص. 11-12.

والقواعد التي تؤسس هذا الفكر، وبين محتوى هذا الفكر، وهو جملة المضامين التي يتشكل منها هذا الفكر، بكون الهدف الأساسي الذي رسمه لأعماله هو بناء نظرية في «العقل العربي»، بوصفه «أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها هي الثقافة العربية»[9]. وبهذا الاعتبار، يكون هدفه مندرجاً في مجال البحث «الابستمولوجي»، أو باصطلاحنا، في مجال «فقه العلم»، الذي يتخذ موضوعاً له، على حد قوله، «أدوات الإنتاج الفكري لا منتجات هذه الأدوات»[10].

وجملة القول، إن غرض الجابري من تقويم التراث يتحدد رؤية ومنهجاً كما يلي:

أ ـ اتخاذ رؤية «موسوعية» أو «تكاملية» أو «شمولية» أو «كلية».

ب ـ انتهاج تحليل الآليات ـ المفاهيم والقواعد والمناهج ـ التي أنتجت مضامين المعرفة العربية.

هاهنا يحق لنا أن نسأل عن طبيعة العلاقة بين رؤية الجابري ومنهجه: فإذا كان هذا الناقد قد بين بوضوح كاف مقصده الشمولي من الرؤية ومقصده الآلي من المنهج، فهل بين بنفس الوضوح العلاقة التي تجمع بين هذين المقصدين: الشمولي والآلي، فهل تكون النظرة الشمولية هي التي دعته إلى الاشتغال بالآليات، أو، على العكس من ذلك، هل يكون الاشتغال بالآليات هو الذي أفضى به إلى الأخذ بالنظرة التكاملية؟

3.1 ـ العلاقة بين الاشتغال بالآليات والنظرة الشمولية:

أما السؤال عما إذا كانت النظرة الشمولية هي التي اقتضت من الجابري الدخول في الاشتغال بالآليات، فلا نتردد في الإجابة عليه بالنفي. وبيان ذلك، أن الجابري أتى على ذكر معالم نظرته الشمولية في كتابه: **نحن والتراث** في مطلع الدراسة التي تناولت بالذات **المضمون الإيديولوجي** لمحاور فلسفة الفارابي (مثل مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين ومسألة المدينة الفاضلة) والتي لم تتعرض للآليات المعرفية التي تقوم عليها هذه المحاور إلا من حيث توظيفها الإيديولوجي. ومن هذه الآليات التي أشار إليها الجابري من غير أن يلتفت إلى خصائص بنياتها، ولا إلى طرق عملها، **آلية الدمج** مثل دمج الدين في الفلسفة ودمج الفلسفة في الدين، **وآلية الإسناد القيمي** مثل الإسناد القيمي الثنائي ذي الأصل الأرسطي والقائم على مبدأ الثالث المرفوع، والإسناد القيمي الثلاثي ذي الأصل الإسلامي والقائم على مبدأ معارض يمكن أن نسميه بـ «مبدأ الثالث الموضوع»[11]. وبما أن ملاحظات الجابري بصدد النظرة الشمولية تخللت تقويماً يقف عند حدود المضمون، ولا يتناول أوصاف

(9) المصدر نفسه، ص 13.

(10) المصدر نفسه، ص 14.

(11) الجابري، **نحن والتراث**، ص 84.

الآليات التي توسل بها هذا المضمون، فقد اندفع كل احتمال بأن يكون قوله بالشمولية هو الذي ساقه إلى القول بالنظر في الآليات.

وأما السؤال عما إذا كان الاشتغال بالآليات هو الذي أدى بالجابري إلى النظرة الشمولية، فالجواب عليه يحتاج إلى تفصيل، على إثره يمكننا أن نحسم بصدده، إن بالإيجاب أو بالنفي.

اعلم أن الجابري لم يُفْرِد في كتابيه: **تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي** اللذين خصصهما لدراسة الآليات المنتجة للثقافة العربية، حيزاً مستقلاً لمعالجة إشكالية النظرة الشمولية كما فعل في كتابه: **نحن والتراث**، المخصص لبعض مشاهير الفلسفة الإسلامية، ولو أنه لم يغفل الإشارة العاجلة هنا وهناك إلى حقيقة البناء الشمولي الذي يميز التراث كقوله: «إن النظرة الكلية لها ما يبررها سواء تعلق الأمر بعلم البلاغة أو بعلم النحو أو علم الفقه وأصوله أو بعلم الكلام، فهذه العلوم مترابطة متداخلة بصورة تجعل منها مظاهر أو فروعاً لعلم واحد (هو البيان)»[12]؛ كما أنه لم يفته التمييز بين طريقين في التكامل سلكهما في نظره الفكر العربي: **أحدهما**، طريق مشروع أسماه بـ «التداخل التكويني»، وهو التكامل الذي يحصل في مرحلة التكوين بين بنيات مستمدة من علوم مستقلة قصد إغناء الكيان الداخلي؛ **والثاني**، طريق تكاملي غير مشروع سماه بـ «التداخل التلفيقي»، ويقصد به الجمع الذي يحصل بين عناصر مأخوذة من بنيات مختلفة بعد تفكيكها، عناصر تبقى مجرد قطع متجاورة فاقدة لكل منطق داخلي[13].

على الرغم من أن الجابري في حديثه عن الآليات والبنى التي تدخل فيها، انجر إلى الإشارة إلى الخاصية الشمولية للتراث، بل إلى الوقوف عند هذا المظهر أو ذاك من مظاهرها، فإن هذا لا يقوم حجة على أنه حصل الإدراك بضرورة الانتقال من أحدهما إلى الآخر حتى يصح الادعاء بأن القول بالشمولية يترتب عنده على القول بالنظر في الآليات: فَلِمَ لا يجوز أن يكون هذا الانجرار مجرد تجاور عَرَض للقولين عنده من غير تلازم بينهما؟ ودليلنا على ذلك، وجود سببين رئيسيين يحولان دون إدراكه لعلاقة الملازمة القائمة بين هذين القولين.

أما السبب الأول، فهو التناقض الحاصل في قوله بالنظرة الشمولية، ويتجلى هذا التناقض في التعارض القائم بين التصور النظري للتكامل عنده وبين التطبيق الذي سلكه فيه، فلقد دعا إلى التعامل مع العلوم العربية، على اختلافها، كما لو كانت علماً واحداً، وقرر «الموسوعية» وصفاً لازماً للثقافة الإسلامية، واشترط في كل تقويم لها الفهم الموسوعي لكل

---

(12) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص .88.

(13) المصدر نفسه، ص .500.

جانب من جوانبها، حتى إذا جاء إلى العمل وفق هذه النظرة، كانت الحصيلة أن قسم التراث إلى دوائر ثلاث سماها بالأنظمة المعرفية، وهي: «البرهان» و «البيان» و «العرفان». وهذه عنده دوائر **متباينة في آلياتها**، لا رابط بينها إلا المصارعة أو المصالحة، **ومتفاضلة في نتائجها**، لا يرقى فيها العرفان إلى مستوى البيان ولا يسمو فيها البيان إلى مقام البرهان، ولا ينزل الرتبة العليا في هذا المقام إلا الفكر الرشدي.

وإذا اتضح لنا أن الجابري، اتجه، عند ولوجه باب التطبيق، إلى تقسيم التراث إلى أجزاء متباين بعضها من بعض ومستقل بعضها عن بعض وإلى تفضيل جزء واحد منها على باقي الأجزاء الأخرى، فلا يبقى أي معنى لدعوته إلى الشمولية، بل تنقلب هذه الدعوى إلى نقيضها، فيكون الجابري ممارساً للتجزئة والتفاضل لا للشمولية والتكامل، على خلاف ما يدعيه: ألا ترى أن وحدة التراث تتفكك في يده إلى أجزاء متعارضة متغالبة فيما بينها!

وأما السبب الثاني، فهو التناقض الحاصل في مدلول «النظر في الآليات» عند الجابري؛ ويظهر هذا التناقض في التعارض القائم بين رغبته في دراسة الآليات التي تتحكم في توليد النصوص التراثية بعضها من بعض وتوالدها فيما بينها وبين دراسته الفعلية للنصوص التي اتخذت هذه الآليات موضوعات لها، تنظر في أوصافها وتقرر أحكامها؛ فلقد تعهد الجابري بأنه سيشتغل بالآليات المنتجة للثقافة العربية، وسيقف طويلاً عند كيفيات عملها ووجوه إنتاجيتها، وكأنه سيباشر عملياً النظر في النصوص ذاتها، محللاً أساليب توليدها للخطاب، تركيباً وترتيباً وتفريعاً، ومستخرجاً مختلف هذه الأساليب؛ ثم منعطفاً عليها، بعد ذلك، بالتصنيف والتنسيق. لكن ليس هذا ما يطالعنا به الجابري، وإنما يطالعنا بنظر في النصوص التراثية الخاصة بفقه العلم، أي النصوص العربية التي تطرح الإشكالات المنهجية والمعرفية، إن تأسيساً أو تقويماً، أو قل، إن الجابري لم يباشر بنفسه استخراج الآليات المنهجية للفكر العربي، وإنما تولى تقويم ما جاء من تحليل وتنظير بصدد هذه الآليات في نصوص القدامى، مثل الشافعي بالنسبة للآليات الفقهية والأصولية، والجرجاني والسكاكي بالنسبة للآليات البلاغية، وخليل الفراهيدي بالنسبة للآليات الشعرية، والقشيري بالنسبة للآليات العرفانية. وشتان بين أن يشتغل المرء بالآلية ذاتها وبين أن يشتغل بالخطاب الذي دار بشأن هذه الآلية؛ فالأول اشتغال آلي حقاً؛ أما الثاني، فليس إلا اشتغالاً مضمونياً، إذ تصير الآلة مضمون الخطاب المشتغَل به.

وعلى هذا، فلا يعدو ادعاء الجابري بأنه يبحث في آليات إنتاج النص التراثي، أن يكون مجرد بحث في **خطاب** القدامى بصدد هذه الآليات، أي بحثاً في المضامين وليس في الآليات. وإذا تبين أن الآليات الإنتاجية بوصفها مضامين للخطاب التراثي هي وحدها التي تشكل الموضوع الذي اشتغل به الجابري، وأن ما يسميه بالبحث في الآليات ليس المقصود منه إلا البحث في مضامين تدور على هذه الآليات، تعين المدلول الحقيقي لعبارة

«الاهتمام بالفكر كأداة إنتاج» عنده، إذ هو على الحقيقة «الاهتمام بالفكر كخطاب في أدوات الإنتاج».

وباختصار، فإن الجابري، وإن ادعى، في مواضع من كتبه، التمسك بما يشبه المبدأين السالفين، وهما: «لا تقويم صحيح إلا بالنظرة الشمولية» و «لا تقويم أصيل إلا بالبحث في الآليات»، فإنه ما لبث أن وقع في التناقض عند العمل بهما، فانتقل من النظرة الشمولية إلى النظرة التجزيئية، ومن البحث في الآليات التراثية إلى البحث في الخطاب التراثي بصدد هذه الآليات.

ومتى علمنا بهذا الانحراف الذي وقع في موقف الجابري، أدركنا كيف تترتب على هذا الانحراف الحقيقتان المتقابلتان التاليتان:

أولاهما: أن مسألة الربط بين البحث في الآليات وبين النظرة الشمولية تخرج عن أفق ممارسة الجابري التقويمية.

والثانية: أن مسألة العلاقة بين البحث في الخطاب المتعلق بالآليات وبين النظرة التجزيئية تدخل في سياق هذه الممارسة.

وبيّن أن هذه الحقيقة الثانية تندرج تحت دعوى التقويم التجزيئي السابقة التي تقول بأن الاشتغال بمضامين النص التراثي يوقع صاحبه في النظرة التفاضلية. وإذا صح دخول نموذج الجابري في النماذج التراثية التي تعلقت بها دعوى التقويم التجزيئي، صح معه أيضاً أن الأدلة التي استُخدِمت في إثبات هذه الدعوى تنطبق كذلك على هذا النموذج؛ ويأتي في مقدمة هذه الأدلة أن الآليات التي استعملت في إنجاز بحثه في المضامين التراثية هي آليات **استهلاكية**، أي أدوات مفصولة عن أسباب إنتاجية هذه المضامين، ومنقولة إليها من غيرها نقلاً. وعليه، فلا يمكن أن تكون الوسائل الواصفة التي استخدمها الجابري في الخطاب التراثي بصدد الآليات الإنتاجية من جنس هذه الآليات التحتية، وإنما هي مستمَدة من **التراث الآلي الغربي**.

حقاً، لقد اقتبس الجابري وسائل فوقية متعددة من مجالات ثقافية غربية مختلفة: فقه العلم التكويني (بياجه) وفقه العلم العقلاني (لالاند وباشلار) والبنيوية وفلسفة التاريخ الهيجلية والماركسية؛ ومن الممكن رد هذه الوسائل إلى صنفين أساسيين: وسائل عقلانية ووسائل فكرانية. نذكر من الوسائل العقلانية المقتبسة: آلية القطيعة المعرفية، وآلية التقابل، وآلية التنسيق الاستنتاجي، وآلية التأسيس وإعادة التأسيس، وآلية التأزيم (أي اصطناع أزمة الأسس)، وآلية التفكيك، وآلية الترتيب وإعادة الترتيب، وآلية إسناد القيم للأنساق المعرفية إلخ. ونذكر من الوسائل الفكرانية المقتبسة: آلية التوظيف، وآلية الدمج، وآلية التصارع، وآلية الانعكاس، وآلية التبرير (السياسي والتاريخي والمادي)، وآلية الإحياء، بمعنى استعادة ما هو

حي في هذا القطاع أو ذاك من التراث، وآلية الاعتبار التي تتدخل في نهاية أغلب الفصول لتقرر ضرورة أخذ الدرس والعبرة من تاريخ التراث، وآلية الاستعارة التي زودت خطاب الجابري برصيد هام من الألفاظ والتعابير ذات الأصل السياسي أو العسكري، مثل «المصالحة» و «التحالف» و «المناصرة» و «الاصطدام» و «فك الارتباط» و «صد الهجمات» و «لحظة الانفجار» و «التفجير» إلخ.

2 ـ مبادىء التراث الإسلامي العربي

لما كان الجابري قد استهلك آليات عقلانية تتصف بالتجريد وآليات فكرانية تتصف بالتسييس، فقد انساق إلى إنكار ما كان من مبادىء التراث الإسلامي العربي لا يأخذ بالتجريد ولا يقر بالتسييس، واندفع إلى القدح في العاملين بهذه المبادىء الأصلية، وفي التشنيع بآراءهم ومواقفهم؛ ونحصي من هذه المبادىء التراثية الخاصة ثلاثة أساسية هي:

أ ـ الجمع بين القيمة الخلقية والواقع.

ب ـ الجمع بين القيمة الروحية والعلم.

ج ـ الجمع بين القيمة الحوارية والصواب.

1.2 ـ تداخل القيمة الخلقية والواقع:

تنبه الجابري إلى جمع التراث بين القيمة الخلقية والحقيقة الواقعية إلى حد أنه بالغ في تصويره، وتغلغل في استخراج مضمونه من ألفاظ «النظر» في اللغة العربية، مثل «العقل» و «الحجا» و «التفطن» و «الذهن» و «الفؤاد»، ويقول بهذا الصدد: «إن العقل في اللغة العربية وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق»(14)، مستشهداً بنصوص من القرآن ومن كتب النقاد القدامى على هذا التوجه الأخلاقي للعقل الإسلامي العربي؛ لكن الجابري قدح في هذا التوجه، على رسوخه في التراث وشموله لجميع دوائره، محتجاً بتعارضه مع «النظرة الموضوعية التي هي نظرة تحليلية تركيبية» والتي يجب الاحتكام إليها في استبقاء الأنفع والأصلح من التراث.

إذا كان الخوض في مسألة الفصل بين القيمة والواقعة قد عرفه قدماء الفلاسفة، فإن هذا الفصل لم يَجْرِ ترسيخه ولا تقنينه إلا مع ظهور النزعة الموضوعية في العلم؛ وقد اشتهر عن الفيلسوف الإنجليزي «هِيُوم» أنه قال باستحالة الانتقال في الاستدلال من قضايا تصف الواقع إلى قضايا تُلزِم بسلوك معين، بمعنى استحالة الانتقال من الواقع إلى الواجب؛ وتبعه في مطلع هذا القرن الفيلسوف الإنجليزي «مُور» الذي قال باستحالة تعريف الخصائص

(14) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص. 29-30.

القيمية بالاستناد إلى الخصائص الواقعية وحدها. غير أنه ما لبث أن وردت على هذين القولين اعتراضات الفلاسفة الذين استدلوا على ارتفاع الاستحالتين: الاستدلالية والتعريفية، واتجهوا إلى إثبات الحقائق الثلاث الآتية:

1.1.2 ـ تشبع العقلانية بالقيم: فلا مكان في العلم لعقلانية محايدة، فالعقلانية النظرية البرهانية تنفذ إليها القيم من طريقين اثنين هما:

أ ـ طريق خارجي، ويتكون من المجتمع والثقافة والتاريخ، فيقع استمداد معايير «المقبول العقلاني» من هذه المجالات، حتى إذا وقع الاختلاف فيما بينها رُتِّبَ بعضها على بعض بحسب ما هو أهم وأنسب، و «الأهم» و «الأنسب» هما نفسهما قيمتان.

ب ـ طريق داخلي، ويتكون من القيم النظرية مثل الدقة والبساطة والاتساق والقيمة الاكتشافية والقيمة التدليلية؛ ومن القيم التقليدية للعقلانية التي يبدو أن الجابري بلغ الغاية في التعلق بها: القيمة المنطقية والقيمة النسقية والصحة الكلية والاتصال والنظام والتوازن والترتيب والتقنين والمراقبة، علماً بأنه قد حدث تراجع عن هذه القيم التقليدية واستبدلت قيم أخرى مكانها، مثل القيمة السياقية ومبدأ الوظيفية واللاحتمية واللاتناهي في المكان والزمان واللاتناظر.

2.1.2 ـ تشبع الوقائع بالقيم: لما كنا نستعمل اللغة للتعبير عن الوقائع، فإن ألفاظ اللغة التي تحمل مفاهيم متأصلة في القيم الثقافية، لا تلبث أن تتوسط بيننا وبين الوقائع التي نريد وصفها، على أنه لا يهمنا وصف الوقائع لذاتها بقدر ما يهمنا أن تكون أوصافها مستجيبة لمقاصد معينة، مثل المصالح والتطلعات والرغبات، فننتقي من الوقائع ومن الأوصاف ما يكون أنسب وأفيد.

3.1.2 ـ واقعية القيم: لا تقل القيمة وجوداً عن الموضوع الخارجي، فهي كذلك تعمُر (بضم الميم) العالم كما تعمُره الموضوعات، فتخلع على هذه الموضوعات أوصافاً قيمية تنكشف لوجدان الإنسان، ثم إن القيمة ليست مجرد أمر ذاتي مرتبط بالانفعالات والعواطف والأحوال، بل إنها أمر يقبل التبليغ والفهم من لدن الغير كما يقبل النظر والتحليل المشترك. وإذا علمنا أن القيمة لا تنفصل عن العقل ولا عن الواقع، وأن الحدود بين الذاتي والموضوعي ليست بأوصاف الوضوح والإحكام والقطع التي يزعمها العقلانيون التقليديون، أمكننا أن نتصور توجه الباحثين المعاصرين إلى النظر في وسائل استثمار هذا التداخل بين القيم العملية والظواهر الواقعية.

وعلى هذا، يكون الجابري قد تسرع في استهلاك عقلانية متقادمة حملته على اعتقاد الخطإ والنقص في عقلانية التراث التي تجمع بين القيم الخلقية والوقائع الكونية؛ ولو أنه قام بواجبه في تمحيص إجرائية هذه العقلانية من زاوية ما استجد من المواقف بصدد العلاقة بين

القيم والواقع، لاتجه إلى الخروج عن اختياراته التجريدية والالتفات إلى أهمية الجانب العملي في الممارسة التراثية وأحقيته بالنظر والتحليل، ولكان أقرب إلى الشعور بضرورة استنباط الآليات الخاصة التي أنتجت المضامين التراثية إنتاجاً.

2.2 ـ تداخل القيمة الروحية والعلم

رأى الجابري في الجمع بين القيمة الروحية والعلم تدخلاً للغيب في المعرفة العلمية، ووجد نماذج هذا الجمع متأصلة في المواقف العرفانية، مثل «دمج الدين في الفلسفة» و «دمج الفلسفة في الدين»، و «مبدأ تزكية النفس»...، فاشتغل بالاعتراض عليها، وتتبع كلام رجالاتها بالنقد ونسبهم إلى غياهب التضليل وظلمات السفسطة، دافعاً عن نفسه تهمة التحامل عليهم، قائلاً: «ما حاولنا القيام به ليس بهدف حرب إيديولوجية بل هو في إطار تحليلنا النقدي للنظم المعرفية في الثقافة العربية»[15].

ولا يخفى أن الفصل بين القيم الروحية والممارسة العلمية الذي اشتغل بها الجابري مستمد من مبدإ العلمانية السياسي الذي يقضي بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية (أو الدنيوية)؛ ويكفي أن نتتبع مراحل تقويمه للتراث لكي نتبين آثار هذا المبدإ في أحكامه على التراث[16]، فقد أقصى الإنتاج العرفاني إقصاء تاماً، واعتبره دخيلاً على الثقافة العربية الإسلامية. ومعلوم أنه ليس في التراث قسم أشد منه تعلقاً بالقيم الروحية والمعاني الربانية، ولا أشد أخذاً بهذه القيم والمعاني في العلوم؛ ثم جنح إلى التحفظ بشأن القسم البياني واعتبر علومه لا ترقى إلى درجة اليقين. ومعلوم كذلك أنه ليس في التراث قسم أشد منه تشبعاً بالقيم العقدية، ولا أشد تمسكاً بهذه القيم في العلوم؛ ولم يستثن إلا القسم البرهاني على طريقة من اشتهر بالقول بضرورة الفصل بين الحكمة والشريعة، من أمثال ابن رشد؛ فإذن، يكون المعيار الذي استبعد به الجابري العرفان واستضعف به البيان واستبقى به البرهان الخالص هو، في نهاية المطاف، مبدأ العلمانية.

والحق أن هذا المبدأ لا يمكن أن يُفيد في تقويم الحقيقة الإسلامية العربية التي قامت على أساس مبدإ اشتمال العمل الديني على العمل السياسي؛ والشاهد على ذلك ما أثاره هذا المبدأ من ردود وردود على الردود منذ ما يقرب من قرن من الزمن، وما زال بين أخذ ورد إلى يومنا هذا عند جمهور الباحثين؛ وقد صار الجابري مؤخراً إلى القول بأن مفهوم العلمانية مفهوم يكتنفه الالتباس ويحسن تجنبه، مستبدلاً مبدأ العقلانية والديموقراطية

---

(15)الجابري، **بنية العقل العربي**، ص .391.

(16)يقول الجابري بهذا الصدد: «إن الفلسفة في الأندلس ـ فلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ـ قد تأسست على العلم، على الرياضيات، والمنطق، مما سيجعل منها فلسفة علمية «علمانية»»، **نحن والتراث**، ص .174.

مكانه[17]، لكن هذا الاستدراك لا يفيده كثيراً، لأن تقويمه للتراث قد خضع لهذا المبدإ أيما خضوع، فجاء تداركه بعد فوات أوانه.

3.2 - تداخل القيمة الحوارية والصواب:

نقصد بالجمع بين القيمة الحوارية والصواب، خاصية التناظر التي يتميز بها التراث والتي تتجلى في اشتراك الجماعة من العلماء والنظار في طلب الصواب والظفر بالحقيقة؛ ويبدو أن هذا المفهوم الجماعي للصواب لم يلفت انتباه الجابري، ولا حضر في أفق تقويمه، وإن كانت قد استوقفته المناظرة المشهورة التي دارت بيت مَتّى بن يونس وأبي سعيد السيرافي[18]، لأن ما كان يعنيه من هذه المناظرة هو التصارع بين نظامين معرفيين متباينين: النظام البياني والنظام البرهاني وغلبة الأول للثاني، خلافاً لما تقضي به قوانين العقلانية كما يراها، على أنه لو تأمل النموذج الحواري الإسلامي، لتبين أن العقلانية التي ينبني عليها لا يمكن أن تقاس بمعايير العقلانية التي يدعو هو إليها؛ فهذه ثمرة العقل المجرد، بينما العقلانية التناظرية هي ثمرة ما نصطلح عليه باسم «المعاقلة الحية»؛ والمعاقلة تختلف عن العقل من الوجوه التالية:

أ ـ أنها ليست **جوهراً** قائماً بالنفس الإنسانية، وإنما فعالية يدخل فيها الإنسان عندما يتجه إلى طلب الصواب في أمر من الأمور، مثلها في ذلك مثل الفعالية السمعية التي تحصل له عندما يتجه إلى تلقي كلام الغير.

ب ـ أن المعاقلة ليست فعلاً ينفرد به الإنسان، بل يحصل **بالتعاون والتشارك** مع الغير، أي بالاحتكاك مع الجماعة.

ج ـ أن المعاقلة متجهة إلى **العمل**، فكل علم حاصل بهذه الطريقة يكون باعثاً على العمل داخل الجماعة ومقيداً لسلوكات أفرادها.

د ـ أن القيمتين اللتين تضبطان المعاقلة ليستا هما الصدق والكذب المجردين، وإنما هما **الاتفاق والاختلاف**؛ وبما أن كل فرد يشترك مع غيره في تعقيل المسائل المطروحة، فإن الاتفاق مع هذا الغير هو الذي يدفعه إلى العمل، والاختلاف معه هو الذي يؤدي به إلى التعثر والوقوف دون العمل. وبهذا الاعتبار، تكون المعاقلة هي كل تعقل يحصل بطريق الاتصال بالجماعة، ملتزماً قواعدها الأخلاقية وقوانينها المنطقية، طلباً لإنجاز عمل مشترك.

ويترتب على ذلك أن ما يسمى بـ «العقلانية» بأوصافها المعلومة التي حملتها الآليات الاستهلاكية إلى التراث، إنما هو عملية تجريدية خضعت لها المعاقلة من وجهين:

---

(17) حسن حنفي/ محمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب**، ص. 45-46.

(18) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص. 255-260؛ **بنية العقل العربي**، ص. 46-48.

أ ـ أن «العقلاني» يعمد إلى إقصاء جانب **المشاركة** الذي يقوم على مبدإ الإقرار للغير بنفس الحقوق التي للذات وبنفس الواجبات التي عليها.

ب ـ أن «العقلاني» يعمد إلى إقصاء جانب **العمل** الذي ينبني على مبدإ التقيد بمقتضيات السلوك الخلقي.

وحيث إن الجابري وقف عند هذه الآليات الاستهلاكية الفاقدة لأسباب الاشتراك ولدواعي العمل والموغلة في النظر المجرد «المتوحد»، فإنه حُرِم الوسائل لتحصيل الإدراك بالخصوصية الحقيقية للتراث والشعور بالحاجة إلى اصطناع آليات **عملية جماعية** مناسبة لهذه الخصوصية.

حاصل الكلام في هذا الفصل أن نموذج الجابري قد وقع في خطإ التفاوت بين القصد والفعل، فإن ظهر في منطلقه مستهدفاً الأخذ بالنظرة الشمولية وطلب النظر في الآليات، فإنه لم يلبث أن اشتغل بأسباب الرؤية التجزيئية وبمنهج الاجتزاء بالمضامين التراثية كما يتجلى ذلك في توسله بآليات عقلانية تجريدية وبآليات فكرانية تسييسية أضرت بالمبادىء التراثية الثلاثة، وهي: مبدأ تداخل القيمة الخلقية والواقع، ومبدأ تداخل القيمة الروحية والعلم، ومبدأ تداخل القيمة الحوارية والصواب؛ فقد استند إلى مبدإ **الموضوعية** للفصل بين الأخلاق والواقع، وإلى مبدإ **العلمانية** للفصل بين الروح والعلم وإلى مبدإ **النظر المُتوحّد** أو ما يمكن أن نسميه بمبدأ «**النَّظَرانية**» للفصل بين الحوار والصواب.

وبهذا، نكون قد أتينا على تمام التدليل على دعوى التعارض التي أفردنا لها هذا الفصل الثاني، والتي تقضي بوجود تعارضين في أصل النموذج التقويمي للجابري، وهما: التعارض بين القول بالرؤية الشمولية والعمل بالرؤية التجزيئية والتعارض بين القول بالنظر في الآليات والعمل بالنظر في المضامين.

القصور في فقه الآليات
والبناء المتهافت لنموذج الجابري

لقد اتضح مما تقدم أن الآليات الاستهلاكية التي استخدمها الجابري في تقويم التراث تنبني على مبادىء ثلاثة تعارض المبادىء التراثية الأصلية؛ وهذه المبادىء المعارضة هي: مبدأ الموضوعية ومبدأ العلمانية ومبدأ النظر المتوحد، كما اتضح أيضاً أن الجابري لم يباشر قط نقد هذه المبادىء المنقولة، بحيث يراعي في هذا النقد أحدث مستجدات البحث العلمي كما يراعي فيه أرسخ مقتضيات الخصوصية التراثية؛ إذ لو أنه قام بنقد هذه الأسس من هاتين الجهتين، لتبين حدود الطابع العقلاني التجريدي للموضوعية، فلم يهمل الجانب العملي المتمثل فيما أسماه بـ «نظام البيان»، ولتبين أيضاً حدود الطابع الفكراني التسييسي للعلمانية، فلم يُقْص الجانب الروحي المتجلي فيما يسميه بـ «نظام العرفان»، ولتبين أخيراً ضيق الطابع العقلاني الفرداني للنظر المتوحد، فلم يغفل الجانب الحواري المتأصل في كل مناحي التراث.

لكن إذا كان الجابري قد فاته نقد المبادىء الأساسية التي تستند إليها الآليات الاستهلاكية التي نظر بواسطتها في التراث، فهل تدارك ما فاته بالدخول في فحص ونقد الآليات الاستهلاكية نفسها قبل إنزالها على المادة التراثية؟

إن من ينظر في كتب الجابري الثلاثة المذكورة أعلاه، ويتأمل في السياقات التي وردت فيها الآليات الاستهلاكية التي استخدمها في بناء نموذجه التقويمي، سواء صرح تصريحاً باقتباسها من الغير أو لَمّحَ عن قرب أو بعد إلى هذا الاقتباس أو دخل في العمل بها من غير التنبيه عليه، لا صراحة ولا ضمناً، فإنه لا يظفر بأكثر من تعريفات مجملة لهذه الأدوات المنقولة، تعريفات لا تتعدى ذكر بعض الخصائص والإشارة إلى بعض المصادر؛ وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لمطلب تحديد إجرائية هذه الأدوات، فما الظن بالنسبة لما هو مطلب أخص وأقوى كالنقد الذي هو اشتغال بالاعتراض على هذه الآليات حتى تُمْتَحَن كفايتها الوصفية والتفسيرية وتُختبر موافقتها للمجالات التراثية التي أقحمت فيها!

ولما كانت معالجة الجابري للتراث مفتقرة إلى هذا النقد الضروري، حُقَّ للقارىء أن يتحفظ في النتائج التي تُوَصِّل إليها وسائله، إن لم يذهب به هذا التحفظ إلى حد التشكك في قيمتها الإجرائية، وإلى التساؤل، في نهاية المطاف، عن درجة استيعاب تقنيات هذه

الوسائل من لدن مستعملها. فمن يترك نقد أداة لم يتول بنفسه صنعها، فلا يبعد أن يكون هذا الترك راجعاً إلى عدم التمكن منها؛ ومن لم يتمكن من الأداة التي يعمل بها، لا يبعد أن يسيء استعمالها.

لهذا، نتجه إلى فحص مدى استيعاب هذا الناقد للآليات الاستهلاكية التي استخدمها بصوغ الدعوى التالية، نسميها «**دعوى القصور الآلي لنموذج الجابري**»، وهي:

إن عدم وقوف الجابري على دقائق الآليات المنقولة التي استعملها في نموذجه التقويمي أفضى به إلى اتخاذ مسلك في تجزيء التراث يخل إخلالاً بالمقتضيات التقنية والشروط الإجرائية لهذه الآليات.

بادىء ذي بدء، يمكن القول بأن مجموعة الآليات المنقولة التي توسل بها الجابري، لا تشكل نسقاً متماسكاً، وذلك، من جهة، بسبب تضارب اقتضاءاتها المنهجية والمعرفية فيما بينها؛ ومن جهة ثانية، لعدم إيراده المعايير التي بمقتضاها تم له تخيّر هذه الآليات من مجالات متنافرة، مثل البنيوية والتكوينية والعقلانية والجدلية؛ والحق أنه لو قام بتحديد معاييره في هذا الانتقاء، لَلَزمه، لحصول التنسيق بينها، أن يصرف هذه الآليات عن دلالاتها ووجوه إجرائيتها في مجالاتها الأصلية المتعارضة، مما يخرجها عن فائدة النسبة إلى هذا المجال أو ذاك؛ وحيث إنه لم يعين معاييره، جاءت وسائله الوصفية والتحليلية مضطربة ومتفرقة، يتجه كل منها إلى جهة منهجية أو معرفية مستقلة، انعكست آثار اضطرابها وتفرقها التجزيئية على تحليله للثقافة العربية.

وحتى نتبين جوانب هذه الآثار وأشكالها في مشروعه التقويمي، نقف عند أبرز الآليات التي استخدمها، وهي: «آلية تخصيص العقل» و «آلية المقابلة» و «آلية التقسيم» و «آلية المماثلة».

1 ـ آلية تخصيص العقل

يقول الجابري في مطلع الفصل الأول من كتابه **تكوين العقل العربي**: «نحن عندما نستعمل عبارة العقل العربي فإننا نستعملها من منظور علمي نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل [...]، بل نحن نجتهد في التزام التصور العلمي في أقصى مراتبه»[19]؛ يتمثل هذا التصور العلمي الأرقى عنده في القول بأن العقول خاصة ومتعددة تختلف باختلاف مجالات الفعالية الثقافية، لكن هذه الدعوى يرد عليها الاعتراضان الأساسيان التاليان:

أ ـ إن ما أسماه بـ «التصور العلمي في أرقى مراتبه» لا يمكن التسليم به؛ فالمصادر الفرنسية التي اعتمدها في بناء منظوره العلمي من العقل والتي ذكر بعضها تنتمي إلى

(19) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص 26.

النصف الأول من هذا القرن، إن لم يكن بعضها ينتمي إلى فترة قبلها. ولا أحد ينكر التطور الذي حصل في النظرة العلمية إلى «العقل» و «العقلانية» منذ ذلك التاريخ بفضل تكاثر الدراسات العلمية الجادة والحاسمة والتي لا يُعقل أن يستغني عنها الباحث المسؤول أو يتجاهلها[20].

ب ـ إن ترجمة وتأويل الجابري لقولة فقيه العلم السويسري «غونزيت»[21]، التي جعلها حجر الزاوية لنظريته في العقل باطلان؛ وبيان بطلانهما وقوعهما فيما يسمى بخطإ «نقض المعنى»[22]، ذلك أن النص الفرنسي لهذه القولة التي لم يذكر الجابري المصدر الذي اقتبسها منه والذي هو كتاب **الرياضيات والواقع**، هو التالي:

La logique est la physique de l'objet quelconque.

وقد نقلها إلى العبارة العربية التالية: «المنطق عبارة عن فيزياء موضوع ما»[23]. ثم أوّلَها بالمعنى الآتي: «إن المنطق أو العقل هو في نهاية التحليل جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما، وهكذا فكلما توفر لدينا موضوع ذو خصوصية واضحة أمكن القول بوجود عقل أو منطق خاص»[24].

أما الترجمة السابقة فهي فاسدة؛ والدليل على فسادها هو أنها تحمل معنى مناقضاً للمعنى الأصلي للعبارة الفرنسية؛ فدلالة المقابل العربي هي أن المنطق يدرس موضوعات معينة ومخصوصة، ويستخرج قوانين كل منها، بينما دلالة الأصل الفرنسي هي أن المنطق يدرس كل الموضوعات، أياً كانت، بمعنى أن القوانين التي يستخرجها ليست خاصة بهذا الموضوع أو ذاك، وإنما شاملة لكل الموضوعات، كائنة ما كانت، وشتان بين الدلالتين. ويبدو أن من أقرب النقول إلى معنى الأصل الفرنسي أن نقول «المنطق عبارة عن فيزياء كل موضوع، كائناً ما كان».

وأما المعنى الذي تأوّل به الجابري قول «غونزيت»، فهو أن الموضوعات متعددة، وأن تعددها يؤدي إلى تعدد أنواع القواعد المنطقية التي تنضبط بها؛ فيكون بذلك لكل موضوع متميز منطق أو عقل متميز. وليس هذا قط مقصود «غونزيت» من عبارته السابقة، ونستدل على ذلك من الوجهين التاليين:

أ ـ **مفهوم الموضوع**: وردت هذه العبارة عند «غونزيت» في سياق معالجته لمفهوم

---

(20) طه، عبد الرحمان، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص .153-169.

(21) Ferdinand GONSETH.

(22) المقابل العربي لـِ Contresens.

(23) F. GONSETH, **Les Mathématiques et la Réalité**, Ed. Albert BLANCHARD, 1974, p. 154-173.

(24) الجابري، **تكوين العقل العربي**،ص. 25-26.

«الموضوع»، حيث بيّن أن وضع هذا المفهوم لا يختلف عن وضع «العدد» و «الخط»، من حيث تكوينه وتوسل المُدرِك به، فهو حاصل في الذهن بواسطة عمليتين: عملية «التجريد» التي تقتضي عزل بعض العناصر في الشيء المدرَك وإقصاء الباقي من مجال الإدراك، ثم عملية «التقريب» التي تقتضي الاكتفاء ببعض الأوصاف الإجمالية والسمات الاختزالية لهذا الشيء[25]؛ وبهذا، يكون «الموضوع» هو بالذات أحد الأشكال **الطبيعية الأولية** التي تظهر فيها المعرفة الإنسانية. ومن هنا، يتضح أن لمفهوم «الموضوع» عند «غونزيت» دلالة تقنية فلسفية تضاهي الدلالات الاصطلاحية لمقولات أخرى ذات وظيفة معرفية، مثل «الزمان» و «المكان»؛ أما الجابري فقد استعمل هذا اللفظ بمعنى مجازي موسع، فأطلقه على كل شيء، سواء كان موضوعاً خارجياً أو موضوعاً معنوياً كالمجال الثقافي.

ب ـ الأصل الطبيعي للمنطق: كان هدف «غونزيت» في كتابه المذكور أن يَرُد المفاهيم والقوانين العلمية الرياضية والهندسية والمنطقية إلى أصول في التجربة الطبيعية للإنسان، فاجتهد في بيان أن المبادىء المنطقية، مثل «مبدإ الهوية» و «مبدإ عدم التناقض» و «مبدإ الثالث المرفوع»، وكذلك الاستدلالات المنطقية يمكن ردها إلى القوانين التي تُنظم العلاقات بين الموضوعات، كائنة ما كانت، حتى إن أصول المنطق تبدو وكأنها بمنزلة نظرية تمهيدية في الوجود الموضوعي؛ فأين من هذا ما ذهب إليه الجابري، من أن المنطق يتقلب بتقلب خصوصيات المجالات الثقافية المدروسة! وعليه، فلا شيء أبعد عن مراد «غونزيت» من أن نقول بأن المنطق هو مجموعة من القواعد التي تُحدِّد مجالاً ثقافياً مخصوصاً؛ ولا أدل على ذلك من تنصيص «غونزيت» على لفظ «الفيزياء» في تعريفه للمنطق، فالمقصود بهذا اللفظ الذي يعني «الطبيعة» هو الإشارة إلى أن المنطق علم طبيعي، لا يختلف عن علم الفيزياء إلا في كونه يبحث في الموضوع من حيث عمومه أو شموله، بينما هي تبحث فيه من جهة مخصوصة!

وباختصار، إن التصور العلمي الأرقى للعقل الذي يدعي الجابري تحصيله والتوسل به في بناء نظرية للعقل العربي مدخول من جانبين اثنين:

أ ـ تقادم دراسات فقه العلم (أو «الابستيمولوجيا») التي استند إليها.

ب ـ فساد فهمه لعبارة «غونزيت»، إذ حملها على نقيض ما تدل عليه.

أما الجانب الأول، فيبطل دعواه بأن تصوره للعقل يمثل أرقى مراتب الاجتهاد العلمي؛ وأما الجانب الثاني، فيكشف عن تهافت الأسس النظرية التي قام عليها مفهومه للعقل. ولما كان تصوره للعقل متقادماً ومتهافتاً، فإنه انجرّ إلى الكلام عن تعدد العقول وإلى

---

(25) المقابل العربي لـ Schématisation.

إقرار التجزئة المعرفية أسلوباً مشروعاً لتقويم التراث.

2 - آلية المقابلة

من المعلوم أن المقابلة تكون من وجهين اثنين، **أحدهما** مقابلة الشيء بما يوافقه، فتكون حقيقة هذه المقابلة هي المطابقة بين الشيئين؛ **والثاني** مقابلة الشيء بما يخالفه، فتكون حقيقة هذه المقابلة هي المعارضة بين الشيئين. ولكل من المطابقة والمعارضة شروط منطقية معلومة نريد أن نتبين مدى قيام الجابري بها فيما وضعه من مقابلات في مجال المعقول واللامعقول.

يستعمل الجابري مصطلح «المعقول الديني» ويعرفه بواسطة التقسيم، فيقول إن أقسامه ثلاثة: «الاعتقاد في وحدانية الله» و «الاعتقاد بإمكان معرفة الله بالنظر إلى الكون» ثم «الاعتقاد في النبوة»؛ فإذا كانت هذه الاعتقادات الثلاثة تتصف عنده بالمعقولية، فما وجه نسبة هذه المعقولية إلى المعقولية التي يصف بها ما يدعوه باسم «المعقول العقلي»؟ أيشترك المعقول الديني مع المعقول العقلي في أصل معقولي أعم أم هو على العكس من ذلك معقول مستقل بذاته لا يشاركه المعقول العقلي في شيء؟ أو قل، بإيجاز، هل بين المعقولين توافق أم تعارض؟

إذا نحن وضعنا في الاعتبار أن الجابري يقول بمطابقة اللامعقول العقلي لنقيض المعقول الديني[26]، صرنا إلى التسليم بأن المعقول الديني يطابق في أصل المعقولية المعقول العقلي؛ لكن هذا التسليم يمنعه أمران اثنان: **أحدهما**، أخذه بمبدإ التمييز بين المعقولين الذي يظهر في تخصيص كل منهما باسم معين؛ **والثاني** اعتباره لكل فلسفة دينية تغوص في الإشكالات الميتافيزيقية والأخلاقية وتجاوز مبدأ الإقرار بالاعتقادات الثلاثة المنصوص عليها أعلاه، فلسفة لاعقلانية؛ وعلى العكس من ذلك، إذا أخذنا بعين الاعتبار هذين الأمرين: التمييز بين المعقولين: العقلي والديني، ثم لاعقلانية الفلسفة الدينية، صرنا إلى التسليم بأن المعقول الديني عنده يعارض في أصل المعقولية المعقول العقلي، لكن هذا التسليم هو الآخر يمنعه إنزال الجابري اللامعقول العقلي منزلة النقيض للمعقول الديني؛ وهكذا، فسواء قلنا بتماثل المعقولين: الديني والعقلي، أو قلنا بتباينهما، وقعنا في التناقض، وفقد مفهوم «المعقول الديني» بذلك كل فائدة إجرائية.

أما إذا نحن سلمنا بصحة استعمال الجابري لمصطلح «المعقول العقلي»، فإن هذا التسليم يترتب عليه أن هذا المفهوم يحتمل معاني ثلاثة تختلف باختلاف مراتب العقل؛ فلما كان العقل عنده عقولاً ثلاثة: **عقل حصيف** أساسه البرهان، **وعقل ضعيف** أصله

---

(26) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص .140.

البيان، **وعقل سخيف** سببَهُ العرفان، فإن مصطلح «المعقول العقلي» يصير قابلاً لأن يُحمَل على أحد المعاني الثلاثة الآتية: المعقول البرهاني ونقيضه اللامعقول البرهاني أو المعقول البياني ونقيضه اللامعقول البياني أو المعقول العرفاني ونقيضه اللامعقول العرفاني؛ وعلى هذا، فإن ما يسميه الجابري باسم المعقول الديني لا يمكن إلا أن يكون مطابقاً في معناه لمعنى «المعقول البياني». لكن هذه النتيجة توقعنا في إشكالات منهجية يصعب حلها ولا ينفع معها إلا الإقرار بتهلهل البناء النظري عند الجابري؛ ذلك أنه يقول بوجود جدلية بين المعقول الديني واللامعقول العقلي بحيث يصير الأول بموجبها محدداً للثاني، فيتعين علينا معرفة طبيعة اللامعقول العقلي الذي يكون متحدداً بالمعقول الديني[27]، أهو اللامعقول البرهاني أم اللامعقول البياني أم اللامعقول العرفاني؟

لما كان الجابري يجعل من اللامعقول العقلي نقيض المعقول الديني، فقد لزم أن يكون اللامعقول العقلي مطابقاً للامعقول البياني دون سواه؛ لكن الجابري لم يتقيد بما تلزمه به مسلماته ومقتضيات منطق المراتب، فطابق بَيْنَ اللامعقول العقلي واللامعقول البرهاني كما يشهد بذلك قوله: «لكن اللامعقول العلمي [...] يستخدم العقل وخطابه واستدلاله ليبرهن في النهاية أن العقل عاجز، وهذا ما أسميه باسم **اللامعقول العقلي**، إنه خطاب يبني نفسه عقلياً بمقدمات واستنتاجات وبالعقل ليقيم الدليل في نهاية الأمر على عجز العقل»[28].

ولا يقف الفساد المنطقي في تعريف الجابري للامعقول العقلي عند حد مطابقته بما لا ينبغي مطابقته به، وهو اللامعقول البرهاني، بل يتعداه إلى الإخلال بشرط من شروط الحد وهو الاطراد؛ ومقتضى الاطراد أنه متى وُجد الحد وُجد المحدود، لأنه لو لم يكن مطرداً لما كان مانعاً لكونه أعم من المحدود، ويظهر هذا الإخلال في كون التعريف الذي وضعه الجابري للامعقول العقلي لا يمنع من دخول ما يُعرف باسم «مسائل حدود الصورية» فيه، وتختص هذه المسائل بالبرهان على أن عجز العقل البرهاني عجز ذاتي لا انفكاك للعقل عنه، مهما أوتي من التقنيات الحسابية والصورية[29]؛ وإذا كان الأمر كذلك، فأي تناقض أكبر من أن تُنْعَت أكثر المسائل تغلغلاً في البرهانية بكونها مندرجة تحت اللامعقول العقلي!

بالإضافة إلى الإخلال بشرط الاطراد، يستعمل الجابري مفهوم «اللامعقول العقلي البرهاني» استعمالاً يجعله دالاً على معنى «استقالة العقل» أكثر مما يدل عليه مفهوم «اللامعقول العقلي البياني»؛ وهذا يخالف ما يعرف بقانون قلب المراتب الذي يقضي بأنه

(27) المصدر نفسه، ص .136.

(28) المصدر نفسه، ص .159.

(29) طه، عبد الرحمان، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص. 55-58.

إذا كان أحد الأمرين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معين، فإن نقيض الثاني يكون أقوى من نقيض الأول في التدليل على نقيض المدلول:

فلما كان المعقول البرهاني أقوى دلالة على استقامة العقل من المعقول البياني، فبمقتضى هذا القانون يكون اللامعقول البياني أقوى دلالة على استقالة العقل من اللامعقول البرهاني، بحيث كل ما كان معقولاً بيانياً، فلا يمكن أن يكون معقولاً برهانياً، بينما كل ما كان لامعقولاً برهانياً قد يكون معقولاً بيانياً؛ وفي هذا إفادة ببقاء العقل ودوام استقامته فيما دون مرتبة البرهان، خلافاً لما يدعي هذا الباحث من أن اللامعقول البرهاني دال على استقالة العقل استقالة كلية.

وإذا كان الجابري قد أخطأ في جعل اللامعقول العقلي، من حيث صورته المنطقية، مطابقاً للامعقول البرهاني، مخالفاً بذلك قوانين المنطق التي تقضي بأن يكون هذا اللامعقول مطابقاً للامعقول البياني الذي هو أقوى لامعقولية، فإنه أخطأ كذلك في جعله، من حيث مضمونه المعرفي، مطابقاً للعرفان ومتحدداً جدلياً بالدين، علماً بأن مقتضى هذا التحدد الجدلي أن يكون تَبَيّن أوصاف الدين كافياً لتبين أوصاف العرفان، إذ كل ما اتصف به الدين سوف يتصف العرفان بنقيضه. ويقوم هذا الخطأ المضموني في كون المطابقة بين اللامعقول العقلي والعرفان تترتب عليها الشناعتان التاليتان:

أ ـ أن العرفان يكون في ذات الوقت دينياً و «لا دينياً»، دينياً بمقتضى التقابل الخاطىء الذي أخذ به الجابري، و «لا دينياً» بموجب تصحيح هذا التقابل، ذلك أنه إذا سلمنا بمسلكه في المقابلة، وجعلنا نقيض المعقول الديني هو عين اللامعقول البرهاني، لزم أن يكون المضمون الحقيقي للامعقول البرهاني هو المعرفة اللابرهانية؛ ومعلوم أن المعرفة اللابرهانية تشمل المعرفة البيانية، فيكون العرفان الذي طابق الجابري بينه وبين المعرفة اللابرهانية بيانياً أي دينياً؛ أما إذا صححنا منهجه في المقابلة وجعلنا نقيض المعقول الديني هو عين اللامعقول البياني، فإن المضمون الحقيقي للامعقول البياني هو المعرفة اللابيانية؛ ومعلوم أن المعرفة اللابيانية تشمل المعرفة العرفانية فيكون العرفان لا دينياً، ما دام كل ما هو ديني بيانياً.

ب ـ أن الدين يصير مجتمعاً إلى اللادين، فقد ادعى الجابري أنه ليس هناك «قديماً ولا حديثاً معقول متحرر تماماً من اللامعقول»[30] مع أن هذا الادعاء يناقض مبدأ استقلال النظم المعرفية الذي يقول به؛ فلو سلمنا جدلاً بهذا الادعاء، للزم عن هذا التسليم أن يراجع الجابري كثيراً من أحكامه عن التراث ويتراجع عن جل مواقفه منه، ذلك أنه إذا صح أن اللامعقول لا يفارق المعقول، صح معه أن المعقول البرهاني لا يفضل البيان والعرفان إلا

---

30) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص .141.

أفضلية تَحَكُّم لا أفضلية تدليل، ما دام اللامعقول يدخل عليه كما يدخل عليهما، وأنه لا يصلح أن يكون ميزاناً نزن به البيان والعرفان إلا بالقدر الذي يكون به البيان والعرفان صالحين بدورهما لأن يكونا معيارين نعاير بهما البرهان.

لكن السياق الذي ورد فيه هذا الادعاء يرفع كلياً احتمال تعميم اللامعقول على مختلف الأنظمة المعرفية، إذ يبقى مبدأ الادعاء محصوراً في دائرة المعقول الديني، فهو وحده المعقول الذي يجوز أن يخالطه اللامعقول الذي ليس هو إلا العرفان، فيكون الدين متداخلاً مع اللادين؛ ويتخذ هذا التداخل بين الدين بالمعنى البياني واللادين بمعنى العرفان صورتين اثنتين: **إحداهما**، صورة التماثل، ويُستفاد ذلك مما جاء في حديث الجابري الغريب عن «الزمن الثقافي» في معرض كلامه عن هجرة المثقفين والعلماء العرب المعاصرين من المعقول إلى اللامعقول[31]؛ **والثانية**، صورة التواصل، ويُستفاد ذلك من مبدإ جعل الدين امتداداً لتطور الفكر السحري الأسطوري[32].

والحاصل أن استخدام الجابري لآلية المقابلة يخرج خروجاً عن الضوابط المنطقية المقررة فيها، سواء ما تعلق منها بالمطابقة أو ما تعلق منها بالمعارضة، فقد طابق بين اللامعقول العقلي ونقيض المعقول الديني، فتأدى إلى المطابقة بين المعقول العقلي والمعقول الديني، كما طابق بين اللامعقول العقلي واللامعقول البرهاني مع إهماله المطابقة المشروعة بين اللامعقول العقلي واللامعقول البياني؛ ثم طابق بين اللامعقول العقلي والمعقول العرفاني مع فتح الباب لدخول المعقول الديني في المعقول العرفاني بموجب قوله بمبدإ عدم انفكاك المعقول عن اللامعقول، فيصير المعقول الديني عنده بمنزلة اللامعقول العقلي، خلافاً للمسلمة التي صرح بها.

3 ـ آلية التقسيم

حدد الجابري موضوع مشروعه التراثي بكونه يقوم في دراسة الأنظمة المعرفية التي اختص بها التراث العربي، وعرَّف لنا في مطلع كتابه: **تكوين العقل العربي** النظام المعرفي بأنه: «جملة من المفاهيم والمبادىء والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية»[33]، ثم دخل في تقسيم هذه الأنظمة ذاكراً منها ثلاثة هي: «البرهان» و «البيان» و «العرفان»، وفي بسط الكلام في كل منها وفي وجوه العلاقة القائمة بينها، وأجمل القول

---

(31) المصدر نفسه، ص. 37-54.

(32) جاء ذلك صريحاً في كتابات الجابري السابقة على **نحن والتراث**، مثل **دروس الفلسفة**، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص. 25-37، وضمنياً في كتاباته اللاحقة، مثل ربطه «العرفان» بالسحر والأسطورة، مع أن العرفان هو ثمرة التعمق في المسائل الدينية الشرعية.

(33) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص. 37.

فيها في خاتمة كتابه الثاني: **بنية العقل العربي**، قائلاً: «فالبيان كفعل معرفي هو الظهور وإظهار الفهم والإفهام، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية الخالصة، علوم اللغة وعلوم الدين [...]، وكنظام معرفي هو جملة من المبادىء والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذاك بنيته اللاشعورية[...]، وأما العرفان كفعل معرفي فهو ما يسميه أصحابه بـ «الكشف» أو «العيان»، وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه لتقدم له ما يعتقده العرفانيون بأنه «الحقيقة» الكامنة وراء ظاهر نصوصه [...]، [وكنظام معرفي يتمحور] حول قطبين رئيسيين، أحدهما يستثمر اللغة بتوظيف الزوج الظاهر/ الباطن، والثاني يخدم السياسة [...]، وذلك بتوظيف الزوج الولاية/ النبوة، وأما البرهان كفعل معرفي هو استدلال استنتاجي، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة، ترجمة كتب «أرسطو» خاصة، [وكنظام معرفي، يتمحور] حول قطبين: أحدهما يخص المنهج ويوظف الزوج الألفاظ/ المعقولات [...]، والآخر يخص الرؤية ويوظف الزوج الواجب/ الممكن»[34].

ونريد هنا تحقيق مذهب هذا الناقد في التقسيم، حتى نتبين مدى حفظه لشروطه المصحِّحة والمكملة كما تنص عليها نظرية التقسيم المنطقية. لكن نود، قبل الدخول في هذا التحقيق، إبداء ملاحظتين بصدد تعدد مناحي النظام المعرفي ونسبة هذا النظام إلى البنية اللاشعورية.

أما تعدد مناحي البرهان والبيان والعرفان، فإن كلاً منها يبدو مشتملاً على مظاهر ثلاثة هي: «الفعل المعرفي» و «الحقل المعرفي» و «النظام المعرفي»، وقد ذكرها الجابري في نهاية تطوافه على التراث، من غير التمهيد النظري لها ولا توظيفها توظيفاً إجرائياً في صلب بحثه ونقده، حتى إن القارىء لينساق، لغياب هذا التقديم وهذا الاستخدام الإجرائي، إلى قصر البرهان أو البيان أو العرفان على معنى «النظام» من دون «الحقل» و «الفعل».

وأما البنية اللاشعورية، فليس من شك أن «البنية» مفهوم حصّل كفاية علمية لا نزاع فيها، ورُتِّبَت له قوانين صورية رياضية معلومة، وأن «اللاشعور» هو الآخر اختبرت قوته الإجرائية واستقامت له كفاية وصفية وتفسيرية مرضية، لكن ما لا يمكن التسليم به للجابري هو أن يُسند «اللاشعور» إلى «البنية» في الثقافة العربية التي ينظر فيها.

يبدو من سياق كلام هذا المؤلف أنه يستعمل «البنية اللاشعورية» بالمعنى الذي يستعمل به «اللاشعور» في ميدان التحليل النفسي، أي بنية دفينة في غياهب نفوس جماعة

---

(34) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص. 574-575.

علماء الإسلام على غرار اللاشعور الفردي، مع أن ما اتخذه من أدوات وما ساقه من أحكام وما سلكه من طرق، ليس فيها شيء مما نعلمه عند محللي النفس في تحليلاتهم للاشعور وبالخصوص اللاشعور الجمعي، ولم تخرج عن معهود الأدوات والطرق والأحكام عند من لا يطمع في أكثر من تحليل «الجانب الشعوري» من الثقافة، من أمثال محللي النصوص أو الناظرين في الخطاب؛ ولا أدل على ذلك من أن الآليات التي وقف عندها، استمدها مما دار عليها من خطاب علماء الإسلام، فهي مبثوثة في كتبهم بثاً، وقد جردوها ونقدوها ورتبوا قوانينها، حتى لا مزيد عليها. ومن ثمة، فلا يمكن لجهازه النظري أن يفيد في الكشف عن بنية باطنية، بنية قائمة في النفس الجماعية العالِمة (بكسر اللام) العربية؛ وادعاؤه بأن جهازه يمكن من ذلك، على الرغم من أنه لا يتبع طريقة التحليل النفسي، يوهم بأن هذا الجهاز يحتوي مضموناً وجودياً (أي «أنطولوجياً») لا نظن أنه يقبل هو القول به؛ فليس يغيب عن حصافة رجل «فقه العلم» أن الأجهزة النظرية التي نصطنعها للوصف أو التحليل أو التفسير ليست إلا حيلاً أو قل «ألعاباً» نبتدعها ابتداعاً لنلاحق ونقارب بها الظاهرة المدروسة، حتى يقوى سلطاننا عليها؛ ومهما بلغت من الكفاية الوصفية والتفسيرية، فإن هذه الأجهزة تظل غير مشاركة في وجود هذه الظاهرة ذاته، إذ يبقى دائماً في الإمكان أن نستبدل مكانها أجهزة أخرى لا تقل عنها إنتاجية إن لم تفقها، من غير ادعاء الاشتراك مع الظاهرة في الوجود ألبتة.

بعد هاتين الإشارتين إلى التعدد الدلالي والبناء اللاشعوري للنظام المعرفي، نمضي إلى النظر في التقسيم الثلاثي للأنظمة المعرفية.

1.3 - مغالطة ازدواج المعايير:

إن هذا التقسيم يقع فيما يعرف في اصطلاح المناطقة بمغالطة «ازدواج المعيار»، وتقوم هذه المغالطة في استخدام معايير متعارضة في بناء التقسيم وما يتعلق به من ترتيب، ذلك أن كل نظام في هذا التقسيم التراثي ينتمي إلى إطار مقولي مختلف: فالبرهان مقولة متعلقة **بالصورة الاستدلالية العقلية**، بينما البيان مقولة متعلقة **بالصيغة اللفظية**، والعرفان مقولة متعلقة **بالمضمون المعرفي**، وبهذا يكون الجابري قد اعتمد في تقسيمه معايير مختلفة هي «المنطق»، وهو معيار صوري عقلي، و «اللغة»، وهي معيار صُوري لفظي، و «المعرفة»، وهي معيار مضموني عقلي، وأخذ في كل قسم من أقسامه الثلاثة بواحد من هذه المعايير الثلاثة، بينما كان ينبغي أن يجمع بينها في تعيين كل قسم، حتى تستقيم منهجياً عملية التقسيم عنده.

وادعى هذا الناقد أن تقسيمه الثلاثي وارد عند القشيري في تفسيره **لطائف**

الإشارات، وعبر عن ابتهاجه للاهتداء إليه قبل الاطلاع عليه عند هذا الصوفي[35]. يبدو أنه لا مبرر لهذا الابتهاج، لأن القشيري، على ما نعلم عنه من ضبط المصطلحات وتدقيق المعاني، لا يمكن أن يقع في مثل هذا الخلط بين مستوى الصورة ومستوى المضمون، ويكفي الرجوع إلى التقسيم الذي ابتهج له الجابري لنتبين صحة ما نقول؛ فلم يذكر القشيري لفظة **«العرفان»**، وإنما ذكر لفظة «العيان» وهي دالة على معنى المنهج والصورة من دون المادة والمضمون، فيكون بذلك تقسيمه تقسيماً متعلقاً بالصورة وحسب، سواء كانت عقلية أو لغوية أو قلبية؛ والدليل على ذلك أن القشيري يورد تقسيماً ثلاثياً آخر، وهو، هذه المرة، تقسيم متعلق بالمضمون من دون الصورة، فيذكر عندئذ العرفان من بَيْن عناصره؛ وهذا التقسيم هو: **«العقل»** و **«العلم»** و **«العرفان»**، وقد ذكر التقسيمين مُجْتمعين في النص التالي: «نور في البداية هو نور **العقل** ونور في الوسائط هو نور **العلم** ونور في النهاية هو نور **العرفان**، فصاحب العقل مع **البرهان** وصاحب العلم مع **البيان** وصاحب المعرفة في حكم **العيان**»[36].

ولم يكتف الجابري بادعاء ورود تقسيمه عند القشيري، بل أخذ في تأول نص آخر للقشيري يذكر فيه معاني العرفان والبرهان والبيان وغيرها من غير أن يجعل منها مناهج متمايزة ولا أن يقصد ترتيبها، فوقع الجابري في الإخلال بوحدة النص واتساقه. ونحتاج إلى ذكر جزء من هذا النص حتى نكشف عن وجوه هذا التأول البعيد؛ وهذا الجزء هو: «الحمد لله الذي شرح قلوب **أوليائه بعرفانه**، وأوضح نهج الحق بلائح **برهانه** لمن أراد طريقه، وأتاح **البصيرة** لمن ابتغى تحقيقه، وأنزل الفرقان هدى وتبياناً على **صفيه** محمد صلى الله عليه وسلم معجزة وبياناً، وأودع صدور **العلماء** معرفته وتأويله وأكرمهم بعلم قصصه ونزوله، ورزقهم الإيمان بمحكمه ومتشابهه وناسخه ومنسوخه ووعده ووعيده، وأكرم **الأصفياء** من عباده بفهم ما أودعه من لطائف أسراره وأنواره»[37].

لقد وقف الجابري عند تمييز القشيري بين فئة «العلماء» وفئة «الأصفياء»، لكنه أهمل فئة «الأولياء» المذكورة في النص من دون أن يعين مرتبتها من الفئتين السابقتين، وقد عرَّض سكوتُه هذا كلام القشيري لتهمة الحشو والاضطراب؛ إذ سيفهم من كلامه أنه ذكر «الأولياء» وأردفهم بـ «العلماء»، ثم عاد إلى ذكر «الأولياء» من جديد تحت اسم «الأصفياء»، وما نعلمه عن القشيري من حسن النظم وإحكام الترتيب يجعلنا نبرئه من أن تجري على قلمه مثل هذه العيوب.

ولا سبيل إلى استعادة تماسك نص القشيري إلا بأن نجعل من معنى «أولياء الله»

(35) المصدر نفسه، ص .300، الهامش، 35.

(36) القشيري، لطائف الإشارات، المجلد الثاني، تحقيق د. إبراهيم بسيوني، دار الكاتب العربي، القاهرة ص 194- 195.

(37) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 53.

معنى شاملاً وكلياً يندرج تحته معنى «العلماء» ومعنى «الأصفياء»، بل ومعنى «الأنبياء» كذلك، ألم يذكر **الصفي** محمداً صلى الله عليه وسلم بعد إشارته إلى «الأولياء» لاندراجه تحتهم، وهذا الاستعمال للفظ «الولي» جار على مقتضى الدلالة المعجمية له؛ وهكذا، يكون القشيري قد ساق كلامه ابتداء بصيغة العموم، فوصف «الأولياء» بجملة من الصفات العامة، ثم انتقل إلى التخصيص، فذكر منهم «العلماء» بصفاتهم و «الأصفياء» بصفاتهم.

ومتى صح أن القشيري استعمل صيغة العموم ثم خصصها، صح معه أن قول الجابري بأن «القشيري» يميز ابتداء في هذا النص بين ثلاثة طرق أو مناهج في المعرفة باطل، فما دام القشيري يستعمل لفظ «الأولياء» بمعنى عام، فلا يفيد الجابري في شيء التمييز بين طرق استدلالية مختلفة، ويكون لفظ «العرفان» الوارد في مطلع النص مرادفاً للفظ «المعرفة» وغير دال على المنهج الاستدلالي الخاص بالصوفية كما أراد الجابري؛ كما أن لفظ «البرهان» لا يقابل في هذا المطلع غيره من المناهج، وإنما يفيد مجرد الدليل والحجة، وإلا تعذر تأويل ما جاء بعده، وهو: «وأتاح **البصيرة** لمن ابتغى تحقيقه»، علماً بأن البصيرة مدلول عرفاني، فلا يليق بنص من وضع القشيري أن ينتقل بين مراتب المعرفة من غير ضابط؛ وكذلك لفظ «البيان» لا يأتي هنا في مرتبة وسطى بين «العرفان» و «البرهان»، وإلا غمزنا في عقيدة القشيري بما أنه ذكر «الفرقان» و «البيان» مجتمعين على سبيل المطابقة بينهما، ما دام البيان عند الجابري هو دون البرهان مرتبة، فيعلو منهج البرهان على منهج القرآن، وهذا باطل عقلاً وشرعاً.

فلا وجود إذن للتقسيم الثلاثي: البرهان والبيان والعرفان عند القشيري، وإنما نجده عند بعض الدارسين المعاصرين مثل حسن كامل الملطاوي في كتابه: **الصوفية في إلهامهم**، فنقرأ فيه: «فالمعرفة ثلاث درجات: عقلية ونورها البرهان أو علم اليقين وقلبية ونورها البيان أو عين اليقين وكشفية ونورها العرفان أو حق اليقين»[38]. ولا يبعد أن يكون الجابري قد استقى منه هذا التقسيم المضطرب، سواء أقصد إلى ذلك أو لم يقصد.

2.3 ـ الخروج من مغالطة ازدواج المعايير:

لا يبقى للجابري، لكي يخرج من مغالطة «ازدواج المعايير» في تقسيمه للأنظمة المعرفية، إلا أن يسلك أحد الطريقين: إما أن يتخذ تقسيماً مضمونياً خالصاً أو يتخذ تقسيماً صورياً خالصاً.

أما التقسيم المضموني الخالص، فقد يكون هو التقسيم الصوفي المشهور: «علم اليقين» و «عين اليقين» و «حق اليقين» أو بحذف لفظ «اليقين» وهو «العلم» و «العين»

---

(38) كامل الملطاوي، **الصوفية في إلهامهم**، ص 272.

و «الحق»؛ وقد يكون هو التقسيم الخاص الذي ذكره القشيري: «العقل» و «العلم» و «العرفان»؛ الأمر الذي يوجب على الجابري أن يستبدل اسم «النموذج المعرفي» مكان «النظام المعرفي»، علماً بأن النموذج هو أساساً بنية مضمونية. لكن هذا التقسيم الأخير للنماذج المعرفية، على دقته وثرائه وعلى احتوائه لمفهوم «العرفان» الذي أخذ به هذا الناقد، لا يمكن أن ينسجم مع مسبقاته المنهجية، لأن هذا التقسيم يجعل مرتبة «البيان» في سلم الأنظمة المعرفية موازية ومساوية لمرتبة «العلم» في سلم النماذج المعرفية، بينما مضامين البيان عند الجابري هي دون «العلم» ولا تخرج عن وصف «الظن».

وأما التقسيم الصوري الذي يبدو مناسباً، فهو تقسيم القشيري: «البرهان» و «البيان» و «العيان»، لكن هذا التقسيم وإن كان أسلم منطقياً من تقسيم الجابري وأوفى بشرط الصورية، فإن الملاحَظ أن طبيعة الصورة التي يتعلق بها هذا التقسيم تختلف من قسم لآخر، فهي تارة «عقلية» (البرهان) وتارة «لغوية» (البيان) وتارة «قلبية» (العيان)، بينما قد يشترط في التقسيم الصحيح أن تتحد الصورة في كل الأقسام.

ثم إن من يأخذ بهذا التقسيم يحتاج إلى استيفاء شرط تمام ما نسميه بـ «**الإنشائية**»؛ والمقصود بـ «الإنشائية» هو اكتساب المفهوم المقتبس إجرائية معينة وإنتاجية مخصوصة بفضل ما «ينشئه» له مقتبسه من معايير وأوصاف محددة تكون كافية وضرورية للاشتغال به في الوصف أو التحليل أو التفسير؛ وإذا نحن تأملنا المفاهيم الثلاثة: «البرهان» و «البيان» و «العرفان»، نجد أن الجابري لم «يُنشئها» إنشاء كافياً، أي بالقدر الذي يجعلها تستجيب لأغراضه في النقد والتقويم؛ ويظهر هذا القصور في كون من جعلهم هذا الناقد خصومه الألداء، وهم الصوفية، سبقوه إلى استعمال هذه المناهج كأدوات نظرية ووضعوها أصلاً لاستنتاج حقائق مناقضة لنتائجه؛ فأخس المناهج عند واضعي هذه الأدوات من الصوفية هو «البرهان»، بينما هو عند الجابري أقواها، وأقوى المناهج عندهم هو «العيان»، بينما هو عنده أخسها؛ أضف إلى ذلك أن الصوفية يقيمون بين هذه المناهج تداخلاً وتكاملاً، فالبرهان يندرج تحت «البيان»، كما أن «البيان» يندرج تحت «العيان»، بحيث لا بيان إلا لمن ملك ناصية البرهان وزاد عليه بالخروج عن آفاته، ولا «عيان» إلا لمن ملك ناصية «البيان» وزاد عليه بالخروج عن آفاته؛ أما الجابري، فلا يرى في هذه المناهج إلا طرقاً مستقلة بعضها عن بعض، متصارعة أحياناً، ومتصالحة أحياناً أخرى. فاستعمال مثل هذه المفاهيم المسبوق إليها هو إذن استعمال غير إنشائي بالمعنى الذي حددناه، والنقص في الإنشائية يكون سبباً في اضطراب المفاهيم وقلق البناء النظري.

ونورد هنا نموذجاً لمفاهيم إجرائية أوفى بأغراض الجابري من تلك التي استعارها من خصومه مع ارتكاب الخطإ فيها؛ ولكي تستوفي هذه الأدوات شرط الإنشائية، يلزمنا أن

نعين جملة من المعايير التي يسلم بها الجابري، على أساسها نقوم بعملية «الإنشاء»، وهذه المعايير هي:

أ ـ تفضيل الآلية البرهانية على غيرها من الآليات المنهجية.

ب ـ التركيز على الصبغة الاستدلالية لهذه الآليات.

ج ـ المقابلة بين آليات المعقول وآليات اللامعقول.

يمكّننا المعيار الأول والثاني من أن نصطنع مقولات تكون صبغتها الاستدلالية ثابتة؛ فمقولة البرهان لا نزاع في ثبوت هذه الصفة لها، بينما استدلالية مقولة البيان هي محل نزاع، إذ نسبة البيان إلى التعبير اللغوي تبدو أقوى منها إلى التفكير المنطقي، فينبغي إذن أن نستبدل بها مقولة استدلالية دون البرهان مرتبة، ولا مقولة أنسب توفي بهذا الغرض من مفهوم اشتهر في استعمال المناطقة وأهل المناظرة وهو «الحجاج».

أما المعيار الثالث، فيقتضي منا أن نميز بين الوضع العقلي للمقولتين السالفتين: «البرهان» و «الحجاج» وبين الوضع «اللاعقلي» لمقولة ثالثة تنتمي هي الأخرى إلى المجال الاستدلالي؛ ويمكن تحديد هذا الوضع اللاعقلي بخرق مبادىء المنطق المعلومة، وفي مقدمتها مبدأ عدم التناقض، فينبغي إذن اصطناع مقولة تفيد هذا الخرق؛ وليس لدينا إلا مقولة «التناقض» نفسها، غير أن هذه المقولة اكتسبت في إنتاج الجابري عموماً دلالة ثورية محمودة لا يرضاها «للعيان»، فلم يبق إلا وضع مصطلح جديد نقترح أن يكون «**التحاج**»، ونعني به كل استدلال تخرج أوصافه عن الأوصاف البرهانية والحجاجية التقليدية، كالقول باجتماع النقيضين، والوجود في المكانين، وطي المكان وطي الزمان، والانسلاخ عن الذات وتعدد الذوات وما إلى ذلك.

وهكذا، فإن التقسيم الثلاثي: البرهان والحجاج والتحاج[39]، يفيد ترتيباً استدلالياً صحيحاً، وذلك في صورة تناقص للبرهانية؛ وهذا التدرج الاستدلالي هو عين ما كان يشغل الجابري في أبحاثه، إلا أنه أساء صوغه باتخاذه لتقسيم مغالط. وإذا كان هذا التقسيم يقوّم اعوجاج تقسيمه الأصلي، فإنه يبقى محتملاً لتأويلين متقابلين هما: إما أن نرى في التناقص البرهاني تداعياً في الآلية الاستدلالية ونقصاً في استيفاء شروط العقلانية، وإما أن نرى فيه تزايداً في مستوى تعقد وخفاء القطاع المعرفي المدروس، مما يستلزم رفع بعض القيود الصورية وإدخال الطواعية والتلوين في التقنية الاستدلالية من غير إخلال بمقتضيات المنهجية العلمية.

وقد اختار الجابري التأويل الأول جاعلاً منه المبدأ الأساسي في توجيه أبحاثه في

---

(39) طه، عبد الرحمان، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص. 46-48.

التراث لدعوته الصريحة إلى العقلانية المنقولة، مع أن تصوره للآليات الاستدلالية المحدِّدة للعقل يغفل الوجوه الإشكالية الجديدة التي صارت تُطرح بها هذه الآليات بعد التقدم الذي حصل في نظرية البرهان ونظرية الحجاج، هذا التصور الذي هو أقرب إلى ما يمكن أن نسميه بـ «الإطلاقية البرهانية الأرسطية»؛ ومقتضى هذه الإطلاقية أنه بإمكان كل دعوى صحيحة أن تحظى بإثبات قطعي مستند إلى أدلة العقل الخالص في مسلكه البرهاني الخالي من كل تأثير مضموني ومن كل توجيه معنوي؛ ولو أن هذا الناقد عمل بما استجد من الطروح الاستدلالية، لعَدَل عن إطلاقيته البرهانية الأرسطية باستفادة الحقيقتين التاليتين:

أ ـ أن لكل من الاستدلال البرهاني والاستدلال الحجاجي مجاله الخاص، فالأول يتناول الموضوعات الاصطناعية (أو بلغة القدماء «الصناعية»)؛ أما الثاني، فيتعلق بالموضوعات الطبيعية، فلا يُعقل أن تُنقَل (بفتح القاف) خصائص الاستدلال البرهاني المميز لعلم صناعي مثل «الرياضيات» إلى مجال الممارسة الفقهية والكلامية واللغوية، فيُطَالَب (بفتح اللام) أصحاب هذه المجالات الطبيعية بأن ينسجوا علومهم على منوال البرهانيين، أو يُعاب عليهم عدم تقيّدهم بشروط هؤلاء ويُقدح في إنتاجاتهم العلمية. ولا يخص ذلك مجال الثقافة الإسلامية العربية، إنما يشمل جميع الثقافات لجميع الأقوام كلما خاضت في بناء علومها في اللغة والقانون.

ب ـ أن المرحلة الحجاجية في هذه العلوم أبدع وأعظم من المرحلة الاستنباطية، ذلك أن العالم يستفيد جل حقائقه في التعامل مع موضوعه تعاملاً لا يخضع للتقنين البرهاني الصارم، وإنما يعتمد أساليب قياسية أو تشبيهية أو تمثيلية أو شاهدية، حتى إنه يجوز القول بأن منطق اكتشاف الحقائق العلمية هو منطق التمثيل والاستعارة؛ أما المنطق البرهاني، فلا يلجأ إليه العالم إلا بعد الانتهاء من كشوفاته، وطلباً لإثبات الحقائق التي تَوَصَّل إليها، فيقوم بتنسيقها تنسيقاً يستجيب لمعايير الاستنباط كما تحددها العلوم الرياضية المنطقية، حتى يكون عرضها أوضح وأحكم والاعتراض عليها أيسر وأسلم.

وباختصار، فإن التقسيم الثلاثي: «البرهان» و «البيان» و «العرفان» تقسيم فاسد؛ ودليل فساده ازدواج المعايير المتبعة في وضعه، هذا الازدواج الذي لا يؤدي إليه إلا عدم تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجية؛ ولو أن الجابري اعتمد معياراً موحداً، لكان له الخيار في تقسيمات متعددة، كل تقسيم منها يقوم به معيار معين، كالتقسيم بحسب المضمون (العقل والعلم والمعرفة مثلاً) أو التقسيم بحسب الصيغة اللفظية (القول والعبارة والإشارة مثلاً) أو التقسيم بحسب الصورة الاستدلالية (البرهان والحجاج والتحاج)، وهو أقرب التقسيمات إلى العمل بمعيار العقلانية المجردة التي ظل الجابري يناضل من أجلها، فيكون «البرهان» هو نظام الآلية الاستنباطية و «الحجاج» هو نظام الآلية القياسية و «التحاج» هو نظام الآلية التناقضية.

4 ـ آلية المماثلة

يقرر الجابري أن المماثلة آلية استدلالية تقوم على مبدإ «النظير يذكر بالنظير»[40]، ويسميها «الاعتبار العرفاني»، ويقول إنه بالإمكان تسميتها «بالقياس العرفاني» في مقابل «القياس البياني» و «القياس البرهاني»؛ واستند في تبيين خصائصها إلى مصدرين أساسيين هما: كتاب «بلانشه»: **الاستدلال** وكتاب «برلمان» بالاشتراك مع غيره: **المطول في الحجاج**[41]؛ ونقل أغلب ما ورد من الكلام عند بلانشه في الفصل الذي خصصه لهذه الآلية[42]. ولا نقف طويلاً عند اختلال طريقة عرضه لهذه الآلية، حيث تناول الكلام عن المماثلة في فصلين متفرقين[43]، فقدم حديثه عن طبيعة ممارسة أهل العرفان لها وأخَّر تفاصيل تعريفها وتصنيفها وتحديد موقعها من الاستدلال، كما لا نقف عند تركه لواجب إجراء النقد لهذه الآلية، لا سيما وأنه استند في تصوره لهذه الآلية إلى منطِقِيَّيْنِ متعارضين في اختياراتهما المنهجية ومواقفهما من الاستدلال: «بلانشه» يختار طريق البرهان و «برلمان» يختار طريق الجدل. وإنما الذي يستحق منا أن نقف عنده، وندقق النظر فيه هو مدى استيعاب الجابري لتفاصيل الخصائص التي أسندها المؤلِّفان السالفا الذكر لهذه الآلية الاستدلالية. فنحن إذا تفحصنا مقاربة الجابري لهذه الآلية عند العرفانيين، نجد أنه ينعتها بأوصاف ثلاثة نحتاج إلى أن نختبرها، حتى نتبين هل استوفى هذا النعت شرط الاستيعاب، وهذه الأوصاف هي:

أ ـ أن المماثلة العرفانية مجردة من القرينة.

ب ـ أن المماثلة العرفانية منزلقة إلى المطابقة.

ج ـ أن المماثلة العرفانية متدنية العقلانية.

1.4 ـ التجريد من القرينة:

يقول الجابري: «نحمد لابن عربي شرحه لجانب أساسي في هذه الآلية الذهنية، لقد أكد [...] أن هذا الاعتبار (الاعتبار العرفاني) سواء، تعلق الأمر «بترجمة» العارف لما يجد في قلبه أو بفهمه للخطاب القرآني، لا يتقيد بـ «القرينة» التي يتقيد بها الاعتبار البياني أو القياس والتي هي «الدليل» بلغة المتكلمين و «العلة» بلغة الفقهاء، و «الحد الأوسط» بلغة المناطقة [...] القرينة التي ترشد إلى المعنى المقصود من الخطاب وتصرف ذهن السامع

---

(40) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص. 312.

(41) Ch. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, **TRAITE DE L'ARGUMENTATION**, Ed. de l'Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles, deuxième édition, 1970.

(42) R.BLANCHE, **LE RAISONNEMENT**, Edit. PUF, p. 177 185.

(43) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص. 201-322، ص. 383-390.

أوالقارىء عن المعاني الأخر التي يحتملها وهي غير مقصودة»[44].

لقد جعل الجابري من القرينة في هذا النص معنى يقوم مقام «العلة» و «الحد الأوسط»، وهذا ظاهر البطلان؛ ذلك أن «العلة» أو «الحدالأوسط» تدل على عنصر «وجه الشبه» أو قل، «وجه المماثلة» من بين العناصر الداخلة في تركيب هذا الاستدلال؛ فعلة «الإسكار» مثلاً لا يستفاد منها أنها «معنى يرشد إلى الغرض من الكلام» كما هو الشأن في القرينة، وإنما هي الوجه الذي يشترك فيه كل من «الخمر» و «النبيذ»، ويوحد بينهما في الحكم. ومتى كان الجابري يحمل القرينة على معنى «وجه الشبه» ليس إلا، فاعتراضه على المماثلة العرفانية بكونها لا تتقيد بالقرينة صار مندفعاً، لأن آلية المماثلة لا تشترط ذكر وجه الشبه، بل على العكس من ذلك، تقتضي أن يُطوّى هذا الوجه ويعول في أمر استنباطه على المخاطب، وإلا كان التصريح به تطويلاً في الكلام قد يسيء إلى قواعد الخطاب المألوفة؛ وعلى هذا، فلا العرفاني ولا غيره مطالَب بإيراد وجوه الشبه في مخاطباته، بل يكون بعدم إيرادها أوفَى بحكم المماثلة وغرض الكلام.

ولو سلمنا الآن جدلاً أن الجابري قصد بالقرينة ما يُقصد (بضم الياء) بها في الاصطلاح، وأن الخطأ إنما عرض له سهواً أو نسياناً، فهل يكون استدلال العرفاني خالياً مِنْ كل القرائن؟ فمعلوم أن القرينة، اصطلاحاً، هي مجموعة العناصر السياقية والمقالية التي تصاحب التعبير والتي يُعوّل فيها على قدرة المخاطب على إدراكها والاستدلال منها على مراد المتكلم. وبهذا المعنى، لا تخلو المماثلة العرفانية من القرينة، على خلاف ما ادعى الجابري، ويرجع خطؤه في ذلك إلى الوقوع في التقويل والتناقض.

1.1.4 ـ التقويل: نسب الجابري إلى ابن عربي القول بأن آلية المماثلة لا تتقيد عند العرفاني بالقرينة في النص المذكور أعلاه، حتى استحق في نظره الامتداح على ذلك؛ والحق أن النصوص التي نقلها عن ابن عربي لم يرد فيها قط ما يحمل على الاعتقاد بأنه أشار إلى هذا المعنى من قريب أو بعيد؛ وكل ما ورد فيها هو أن ابن عربي يميز بين «العلم» و «الفهم»، ويبين أن العلم يختص بمن أدرك مدلولات الكلمة المختلفة، وأن الفهم يختص بمن أدرك منها مراد المتكلم على تعدد معانيها، ثم يذكر الأسباب التي تمنع من تحصيل الفهم ومجاوزة درجة العلم، فيقول: «إن المتكلم بها [أي الكلمة] عند السامع، الغالب عليه أمران: الواحد، القصور عن معرفة مدلولات تلك الكلمة في اللسان، والأمر الآخر أنه، وإن عرف جميع مدلولاتها، فإنه لا يتكلم بها إلا لمعنى تقتضيه قرينة الحال، فالذي يفهم مراده بها، فذلك الذي أوتي الفهم، ومن لم يفهم ذلك فما فهم، فكأن المتكلم ما أوصل إليه شيئاً في كلامه»[45].

---

(44) المصدر نفسه، ص. 311-312.

(45) المصدر نفسه، ص .308.

فواضح أن مقصود ابن عربي هو أن المتكلم الذي يعرف معاني اللفظ لا يدل به عند استعماله إلا على المعنى الذي تقتضيه القرينة، وليس كما توهم الجابري في تلخيصه لهذا النص أن ابن عربي ذكر الحالة التي يتجرد فيها الكلام من القرينة، قائلاً: «إذا لم يكن هناك قرينة وكانت العبارة تحتمل أكثر من معنى واحد، فإن السامع لا يستطيع الفهم وبالتالي سيحكم على المتكلم بالقصور عن معرفة أن العبارة التي استعملها تحمل أكثر من معنى، فيكون النقص في هذه الحالة من جهة المتكلم وليس من جهة السامع»[46]؛ فنسب بذلك القصور إلى المتكلم من جهة لم يذكرها قط ابن عربي، نظراً لأن القصور الذي عناه هذا هو ورود الحالة التي يكون فيها المتكلم غير عارف بالمدلولات المعجمية للفظ، فكان أن تأول الجابري كلامه على خلاف ما أراد، بل قولَه ما لم يقل؛ ولا يصح أن يجيء على لسان ابن عربي ما نسب إليه من قول لا في النصوص المذكورة ولا في غيرها؛ والسبب في ذلك واضح، وهو أن من الصفات الذاتية للخطاب الطبيعي أن لا يتجرد من القرينة، وهذه حقيقة لا تغيب عن الجمهور، فكيف تغيب عن ابن عربي الذي أنشأ فلسفة في اللغة لا تضاهى!

2.1.4 - **التناقض**: يقول الجابري إن العرفاني يصدر في مختلف مماثلاته عن «المقاصد» و «الأحوال» لا غير، وأن «القياس العرفاني، على حد تعبيره، يمارس المماثلة الحرة، المماثلة التي لا تتقيد بأية قرينة، وإنما تصدر فقط عن «القصد الوجداني» في العرفان الصوفي وعن «حقائق» المذهب في العرفان الشيعي، مما يجعل العلاقة بين الأصل وما يراد استنباطه منه علاقة غير محددة الاتجاه بل تختلف باختلاف القصود والحقائق»[47].

إن التناقض بين دعوى التجرد من القرينة وبين دعوى الالتجاء إلى المقاصد والحقائق لا يختلف فيه اثنان، إذ ليست القرينة في اصطلاح البلاغيين وفي استعمال الناطقين سوى **المقاصد والحقائق المشتركة** ذاتها، فيكون الجابري قد نفى القرينة عن المماثلة هناك وأثبتها لها ههنا، كما لو قال: «إن المماثلة مجردة وغير مجردة من القرينة». وليس للجابري العذر في الوقوع في هذا التناقض الصريح، كما أنه لا يعذر في كونه لم ينفُذ إلى عمق دعوى العرفانيين بأنهم يتخاطبون من منطلق مقاماتهم ويعبرون عنها، لأن هذه المقامات هي بمنزلة قرائن لكلامهم، أليس تُدعى «القرائن» عند البلاغيين بـ «مقامات» الكلام!

وعلى الجملة، فإن كلام الجابري عن القرينة تتطرق إليه ضروب من الخلل ثلاثة: فساد في التعريف ووقوع في التقويل وسقوط في التناقض، وكلها تدل على التعثر في استيعاب آلية المماثلة من جهة منزلة القرائن منها.

---

(46) المصدر نفسه، ص .308.

(47) المصدر نفسه، ص .581.

2.4 - الانزلاق إلى المطابقة:

يرى الجابري أنه، على خلاف الاستدلال بالشاهد على الغائب عند المتكلمين، الذي يتخذ المشابهة في العلاقة وسيلة لإثبات المخالفة، فإن المماثلة عند العرفانيين عموماً تعتمد المشابهة في العلاقة طريقاً لإثبات المطابقة[48]؛ واستند في إصدار هذا الحكم إلى دليلين اثنين هما: قول الصوفية بـ «الاتصال» بالله ووصفهم لله «بالأحدية». لن ندخل هنا في مناقشة مضامين أحكامه على المعرفة الصوفية، هذه المضامين التي لا يمكن للناظر المتجرد إلا أن يقف منها موقف المتشكك لتجاوزها حد الاعتدال وإخلالها بآداب الاعتراض العلمي، وإنما الذي سيشغلنا هو، بالأساس، البناء الاستدلالي لأدلته على جنوح المماثلة العرفانية إلى المطابقة.

1.2.4 - دليل بـ «الاتصال» ودليل الأحدية: لو جارينا هذا الباحث في ادعائه بأن الصوفية قالوا «بالاتصال» على الوجه الذي أراده، ولم يقولوا بما أثر عن أشهرهم من معنى «الوصول» الذي هو غير «الاتصال»، فإن قولهم هذا لا يلزم منه قط أنهم يطلبون التطابق مع الواحد الأحد، وإلا لزم هذا أيضاً عن قول من يجعلهم الجابري رموز البرهانية من الفلاسفة من أمثال ابن باجة وابن رشد، لأنهم هم أيضاً قالوا بـ «الاتصال»، بل يكون لزوم التطابق في حق هؤلاء أولى، لأن من بين العرفانيين من رغب عن مصطلح «الاتصال» واستبدل مكانه لفظ «الوصول» الذي هو أقرب للفهم وأقل شبهة، بينما بقي البرهانيون على استعمال مصطلح «الاتصال»، وإذا صح أن البرهانيين قالوا بـ «الاتصال» مع كونهم لا يستدلون بطريق المماثلة كما يفعل غيرهم من البيانيين والعرفانيين، صح معه كذلك أن لا علاقة ضرورية بين القول بـ «الاتصال» والاستدلال بالمماثلة، سواء بقصد المخالفة أو بقصد المطابقة، فبطل بذلك دليل الاتصال.

أما الدليل الثاني، وهو دليل الأحدية، فيقول الجابري بصدده إن العرفاني يجد «الأحدية» في الله ثم يجدها في نفسه، فيطابق بينهما مطابقة «اتحاد» إن غلبت أحدية الله، ومطابقة «حلول» إن غلبت أحديته هو. لكن هذا القول يتوجه عليه الاعتراضان التاليان:

أولهما، لو جاريناه في ادعائه بأن العرفانيين قالوا بـ «الاتحاد»، خلافاً لما اشتهر عن أرسخهم معرفة من القول بمعنى «الوحدة» وهو غير معنى «الاتحاد»، فلا يلزم ألبتة عن هذا الادعاء أنهم وجدوا وصف «الأحدية» في أنفسهم مثلما وجدوه في الذات الإلهية، وإلا لزم أن يُشركوا بهذه الذات من الجهة التي قصدوا منها أن يُغرقوا في تنزيهها ويستغرقوا في «تجريدها»، ويبلغوا في هذا وذاك، مبلغاً لا يدركه غيرهم بشهادة هذا الناقد نفسه، حيث يقول: «إن المتصوف ينطلق من أن الله لا يوصف بوصف، لا يتصور لا بالحس ولا بالعقل، لا يقبل التعريف ولا

---

(48) المصدر نفسه، ص .321.

التحديد»[49]. ولئن جاز في حق من تُنسَب إليهم تهمة القول بـ «الاتحاد» أن لا يروا الأحدية في أنفسهم، لا غالبة ولا مغلوبة للأحدية الإلهية، فلأن يجوز هذا في حق من بلغ منهم مرتبة في التنزيه لا تقارن، أَوْلى.

والثاني، لا نسلم بأن القول بأحدية الله، مع إرادة «الاتصال»، يؤدي إلى القول بالاتحاد والحلول كما لا نسلم بأن الاتحاد والحلول يقومان على المماثلة المردودة إلى المطابقة، كيف ذلك والأحدية لا تقبل الاثنينية، بينما الاتحاد يقبلها و «الاتصال» لا يقبل الانفصال، بينما «الحلول» يقبله! وإذا كان الأمر كذلك، كان «الاتحاد» و «الحلول» دالين على المماثلة لا بوصفها مردودة إلى المطابقة، وإنما بوصفها مردودة إلى المخالفة؛ لذا، لا يجد القائل بالأحدية والاتصال في المماثلة أسلوباً استدلالياً يناسب مقامه في نفي الاثنينية ونفي الانفصال؛ فالمماثلة هي إذن عند «المُوحِّد المتصل» عنوان التباين لا عنوان التطابق كما يذهب الجابري إلى ذلك. وهذا بعينه ما كان بمقدوره أن يتبينه لو أنه أمعن النظر في أجَد المصادر التي رجع إليها، وهو كتاب بِرلمان الذي جاء فيه ما نصه: «إن من الفلسفات ما ترى أن المماثلة ثمرة التفرقة الحاصلة في المجموع الموحد، هذا حال الفلسفات القائلة بالوحدة والتي لا تقبل أي تمايز بين المجالات»[50].

2.2.4 ـ الإشارة الصوفية والعبارة العلمية: بعد إبطالنا للأدلة التي احتج بها الجابري على انزلاق المماثلة العرفانية إلى الدلالة على المطابقة، يبقى علينا أن نبيّن أمرين اثنين: **أولهما**، أن المماثلة بهذا المعنى تتعارض مع معنى «الإشارة الصوفية»، **وثانيهما**، أنها تتلاءم مع «العبارة العلمية».

أ ـ معارضة المماثلة بمعنى المطابقة للإشارة الصوفية: معلوم أن العرفانيين عموماً، والصوفية خصوصاً، يقرون بأنهم يأخذون بالإشارات ليس غير، بمعنى أن ألفاظهم وعباراتهم لا يجوز حملها على المعاني الاصطلاحية، وإنما تُحمَل على معان متقلبة بتقلب أحوالهم الوجدانية، يخاطبون بها من خَبَرَ هذه الأحوال وثبتَتْ له أوصافها؛ ومتى كان تعبيرهم إشارياً، كان مجازياً؛ ومتى كان مجازياً، أفاد أن طرفي المجاز، وهما هنا: «المشار إليه» و«المشار به»، عنصران «غير متناظرين» أو قل متفاوتان، بمعنى أن أحدهما لا يقع موقع الآخر في العلاقة التي تجمع بينهما؛ فالمشار إليه لا يقبل أن يكون وسيلة المجاز في نفس الإشارة والمشار به لا يقبل أن يكون مقصد المجاز؛ كما أفاد أن هذين الطرفين ينتميان إلى مجالين غير متجانسين أو قل متغايرين، وأنهما يبقيان على هذا التغاير ما بقيت علاقتهما على حال المجاز، ولم تنتقل إلى حال الحقيقة، هذا الانتقال الذي لم يفتر الصوفية عن إنكاره والتذكير بعدم مشروعيته. ولما لم يترك هؤلاء لِمُتَأَوِّل

---

(49) المصدر نفسه، ص 321.

(50) Ch. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, **TRAITE DE L'ARGUMENTATION**, p. 532.

عليهم موضع تأويل بصدد موقفهم هذا المتشبث بالمجازية، اتضح أن المماثلة بمعنى المطابقة لا يمكن أن تكون هي الاستدلال الذي يأخذون به، لأن المجاز الذي تنبني عليه الإشارة لا يتناظر كما أن مجاليه لا يتجانسان، بينما المطابقة يتناظر ويتجانس مجالاها، هذا، فضلاً عن كونها تنعكس وتتعدى، بينما المجاز لا ينعكس ولا يتعدى[51].

ب ـ موافقة المماثلة بمعنى المطابقة للعبارة العلمية: لما كانت الإشارة لا تقبل هذا الصنف من المماثلة، فإن «العبارة» في مقابل الإشارة تقبله، ما دامت تنبني على المعنى الحقيقي، وتقصد بناء العلم في مقابل المعرفة التي يختص بها الصوفي، سواء كان هذا العلم عقدياً أو علمياً أو نظرياً.

فالعبارة النظرية، مثل القضية البرهانية، تهدف إلى توحيد المجالين اللذين ينتمي إليهما عنصرا المماثلة، سواء باستخراج قانون عام يشتركان فيه، بحيث يكونان بمثابة شاهدين عليه أو بإنزال تصورات ومقولات واحدة عليهما كما لو كانا ينتسبان إلى مجال واحد. لذا، تُعتبر المماثلة التي تُبقي على المخالفة في العلوم الوضعية بمنزلة استدلال خاص بالمرحلة الابتدائية لهذه العلوم والتي تسمى بـ «الطور الاكتشافي» من الممارسة العلمية، وينبغي مجاوزة هذه المرحلة إلى التي فوقها، وهي مرحلة المماثلة المردودة إلى المطابقة، وتسمى بـ «الطور الاستنباطي» من الممارسة العلمية.

وأما **العبارة العملية**، مثل الحكم الفقهي، فهي الأخرى تجتهد في أن تَرُد مجال الفرع إلى مجال الأصل كما في القياس الأصولي، حتى تتمكن من تعدية حكم هذا إلى ذاك. ولولا العلل التي تُستنبط لدمج الفرع والأصل في مجال واحد، لما أمكن إدراجهما تحت نفس القاعدة الفقهية، وإلا خرجت عن مقتضاها في المساواة بين القضايا والأحوال. وهكذا، تكون وظيفة المماثلة الأصولية أن تنتقل بالمفارقة بين عنصرين اثنين إلى مستوى يوشكان فيه على تحصيل المطابقة فيما بينهما في صورة تفريع أحدهما من الآخر.

وأما **العبارة العقدية**، مثل القول الكلامي، فهي بدورها تتطلع إلى أن تجعل الغائب يشارك الشاهد في أوصافه على أقصى وجه ممكن؛ إذ كلما اشتدت هذه المشاركة، كان هذا الاستدلال أقرب إلى الصحة واليقين؛ وكلما تناقصت، كان أقرب إلى الفساد والظن. وفي هذه الحقيقة، إبطال لدعوى الجابري بأن المماثلة الكلامية تهدف، من وراء المشابهة التي تقيمها بين الشاهد والغائب، إلى إثبات المخالفة بينهما[52]. ذلك أن القول الكلامي، بوصفه قولاً علمياً يطلب المعنى الحقيقي، لا يستقيم له هذا الطلب إلا إذا قام بشروط هذا المعنى. ومن هذه الشروط، أن يخرج القول من عدم التناظر إلى التناظر ومن عدم التعدي

---

(51) طه عبد الرحمان، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص. 96-138.

(52) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص .311.

إلى التعدي ومن عدم الانعكاس إلى الانعكاس، ولا ينفع «المتكلم» أن يقول بأنه يقصد المخالفة في أقيسته، لأن العبرة هي بكيفيات بناء قوله الموضوعية، وليس بما يجول في ضميره من النوايا الحسنة.

ويبدو أنه في الإمكان ترتيب هذه «الأقوال العلمية» من حيث درجة اجتهادها في تجاوز المماثلة الجانحة إلى المخالفة، فكلما اقترب القول من البرهان، كانت المماثلة فيه أقرب إلى المطابقة؛ وكلما بَعُد عنه، كانت المماثلة فيه أقرب إلى المخالفة، بحيث تكون مرتبة القضية البرهانية أقوى في المطابقة، يليها الحكم الفقهي، فالقول الكلامي، فمن أين إذن يصح ما يدعيه هذا الناقد من خروج الأقوال العلمية عن المماثلة الجانحة إلى المطابقة واختصاص الإشارة الصوفية بها!

وبإيجاز، إن الاستدلال بالمماثلة لا ينتقل إلى المطابقة إلا مع «العبارة» لدلالتها على الحقيقة؛ وأما الإشارة، فلا تترك أبداً وصفها المجازي، وهو وحده الموجب للمخالفة؛ ولا يقول بعكس ذلك إلا من تعثر تعثراً في فهم آلية المماثلة من جهة تأرجحها بين المطابقة والمخالفة.

3.4 - التدني العقلاني:

لما كان قوام المماثلة العرفانية في رأي الجابري هو أن «النظير يُذَكِّر بالنظير، ولكن مع المطابقة بين النظيرين»[53] ومع «ممارستها بصورة ابتدائية بغير تنظير ولا تنهيج»[54]، فإنها «تعكس أدنى درجات العقل»[55]؛ واعتمد في حكمه هذا على ما جاء عند «بلانشه» في الموضوع. لكن هذا الحكم منقوض بوجوه متعددة، نخص بالذكر منها الوجهين الرئيسيين التاليين:

1.3.4 - سوء التصرف في نصوص للمُماثلة: لقد ذكر الجابري الأصناف الثلاثة للمماثلة التي جاءت عند «بلانشه»، وهي «التناسب العددي» و «المماثلة بمعنى التمثيل» و «المماثلة الشعرية»، مفصولة عن السياق الذي وردت فيه[56]، فصرفها عن مقصود هذا الفيلسوف منها. فبعدما أتى «بلانشه» على ذكر هذه الأقسام، أعقبها بقوله: «يا لَيْتَ هذه المعاني الثلاثة كانت متميزة فيما بينها تميزاً واضحاً، إذن لكنا وجدنا طريقاً يسيراً في التعرف عليها. [ولكن] ويا للأسف إن هذه المعاني يَرتبط بعضها ببعض عن طريق صور أخرى متوسطة [للمُمَاثلة]». ولذلك، كان إيراد الأقسام الثلاثة من غير وقوف على سياقها

---

(53) المصدرنفسه، ص .315.

(54) المصدر نفسه، ص .315.

(55) المصدر نفسه، ص .315.

(56) BLANCHE, op.cit., p. 178.

يحمل على الاعتقاد في أنها متمايزة فيما بينها تمايزاً كاملاً، وهذا ما لم يقصده «بلانشه»، بل سرعان ما اعتذر عن هذا التقسيم، ورأى فيه مخالفة لواقع المماثلة، لأن هذا الواقع يعج بتماثلات لا تقبل التصنيف ولا الترتيب؛ ولكن الجابري، حرصاً منه على القدح في المماثلة العرفانية والإزراء بأصحابها، أبى إلا أن يأخذ ذلك التقسيم على وجه القطع، ويجمع بينه وبين منطق التجزئة التراثية الذي انطلق منه، فجعل القسم الأول، أي «التناسب العددي»، خاصاً بالاستدلال البرهاني، والقسم الثاني، وهو «التمثيل» خاصاً بالقياس البياني، والقسم الثالث، وهو «المماثلة الشعرية»، خاصاً بالاستدلال العرفاني(57).

على أن هذا الناقد لم يقف عند حد إسقاط السياق الذي ورد فيه هذا التقسيم، استجابة لمنطقه التفضيلي، بل انتقى من هذا السياق عبارة تلي الجزء الذي ذكرناه أعلاه، يستفاد منها أفضلية المماثلة البرهانية، وهي بترجمته: «إنه بمجرد ما تكف المساواة في العلاقات [الصحيح: في النِّسَب] عن أن تكون مساواة رياضية، فإن مفهوم المماثلة يبدأ في التدهور»(58). ولا يسع القارىء بهذا التوزيع للنص الأصلي، بل الابتسار له إلا أن يعتقد بأن «بلانشه» يتبنى التقسيم الثلاثي مع تفضيله للمماثلة البرهانية؛ والصواب أن «بلانشه» يجمع أصناف المماثلة جمعاً، ويذكر إلى جانبها المساواة في النِّسب بوصفها مساواة رياضية بدليل قوله السابق.

غير أن كلام بلانشه هنا هو نفسه مضطرب، إذ يتكلم تارة عن «المساواة في النسب»(59) وتارة عن «المماثلة في النسب»(60)، وشتان ما بين العلاقتين؛ فالأولى لا يمكن إلا أن تكون تناسباً رياضياً، ولا معنى للتحدث عن احتمال خروجها عن هذا الوصف؛ وأما الثانية، فهي تندرج تحت القياس التمثيلي، ولا يمكن ترتيبها مع الأولى. وعليه، يكون «بلانشه» قد تعثر هو الآخر في فهمه للمُماثلة، إذ حملها على معنى المساواة في النسب، بينما هي لا تتعدى معنى المشابهة، فيكون ما اعتبره صنفاً من المماثلة ليس، على الحقيقة، منها؛ ومتى خرج هذا الصنف، بقيت المماثلة عنده متداخلة الأصناف لا يفضل بعضها بعضاً إلا باصطناع يسيء إلى حقيقتها.

وكان الأولى بالجابري أن يقوم بتحقيق مذهب «بلانشه» في المماثلة قبل الأخذ عنه حتى يقي نفسه عثرة هذا الفيلسوف، فضلاً عن عثراته هو، وإن كان هذا التحقيق يبدو في الأفق ممتنعاً عليه، لأن موقفه إذ ذاك لا يخلو إما أن يكون الأخذ عنه، وإما أن يكون

---

(57) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص. 387-388.

(58) BLANCHE, op.cit., p. 178.

(59) BLANCHE, op. cit., p. 178.

(60) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص .178.

الاستغناء عنه؛ فإن كان الأول، فإنه يحتاج إلى تصويبه فيما أخطأ، فيتعين عليه القول بوحدة المماثلة حيث أدخل هذا في المماثلة ما ليس منها، فأوهم بالتعدد؛ ومتى قال بهذه الوحدة، لزمه أن يتعاطى لتصحيح نظريته هو في تقسيم التراث وتنقيحها، فيكون «بلانشه» قد أفاده في التخلي عن بعض دعاويه التجزيئية، على خلاف ما حملنا على اعتقاده من وراء الاستشهاد به؛ ولا نظن أنه يختار هذا الموقف، لأن نتائجه تكون في غاية الضرر بنظريته التفضيلية، إن لم تأت عليها من القواعد؛ وإن كان الموقف الثاني، وهو الاستغناء عن رأي «بلانشه»، لزمه أن يشتغل بالاعتراض عليه، فيظهر وجوه الإشكال وجوانب الفساد التي قد تكتنفه حتى يُبرِّر عدم التعويل عليه. ولا نظنه كذلك يختار هذا الموقف الآخر، لأن القدرة على نقد وتمحيص الآليات الاستهلاكية لم تتوفر بعد للمشتغلين بالتراث، وحسبهم أن ينزلوا على التراث إنزالاً ما توهموا تَمَثُّله من هذه الآليات.

2.3.4 ـ فساد التصور لبنية المماثلة: إن تصور الجابري للبنية الصورية للمماثلة تصور متهافت. ويتمثل هذا التهافت في عدة جوانب هي:

أ ـ لقد بينا، بما لا يدع مجالاً للشك، بأن المماثلة العرفانية لا تختلف عن المماثلة البيانية، وأن ما ادعاه هذا الباحث من أنها خالية من القرينة مع إفادته بالقرينة معنى «الجامع» و «العلة»[61] مردود من جهة أن القرينة ليست هي «الجامع»، ثم من جهة أن المماثلة العرفانية تشتمل على «الجامع» وإن بقي مطوياً في الحديث، إشعاراً بالمغايرة وتذكيراً بأن هذه المغايرة لا تنفك عن المماثلة الإشارية؛ وهذا يكفي لأن يمنع من جعل هذه المماثلة دالة على أدنى درجة في العقلانية، بل هي، في دلالتها على العقلانية، سواء مع المماثلة البيانية.

ب ـ يَتَّبع الجابري «بلانشه» في الإقرار بأن المماثلة «فعل عقلي خصب ما في ذلك شك، وأنها وسيلة للاكتشاف في الرياضيات كما في الطبيعيات كما في العلوم الإنسانية»[62]؛ وقد ساق «بلانشه» بهذا الصدد أمثلة علمية مختلفة على هذه الخصوبة الاكتشافية للمماثلة، نحو المماثلة بين الضوء والصوت والمماثلة بين الكهرباء (أو الكهرمغناطيس) والضوء والمماثلة بين الضوء والمادة؛ فإذا صح ما قلنا أعلاه من أن المماثلة العرفانية لا تخلو هي الأخرى من «الجامع» على عكس ما يزعم الجابري، صح معه أيضاً أنها هي كذلك تستفيد من هذه الخصوبة ومن هذه الوظيفة الاكتشافية، على الأقل بالدرجة التي تستفيد بها المماثلة البيانية؛ إلا أننا نحتاج هنا إلى تصحيح موقف هذا الناقد من الاكتشاف التمثيلي، فهو يدَّعي أن الخروج منه يتم بإجراء سلسلة من مزيد التحقيق التجريبي ومزيد المراقبة المنطقية[63]، وليس ما يدعيه صحيحاً من وجهة نظر فقهاء العلم

---

(61) المصدر نفسه، ص .322.

(62) المصدر نفسه، ص .322.

(63). المصدر نفسه، ص .322.

الذين قالوا، ابتداءاً من «هانس رينشنباخ»[64] وانتهاء بـ «ميشيل ميير»[65]، بمرحلتين اثنتين في العلم هما **مرحلة الاكتشاف ومرحلة الاستنباط**، ذلك أن الاختلاف بين المرحلتين ليس اختلافاً في تعميق الاختبار وتدقيق النظر، وإنما هو في طريق تقرير الحقائق المكتشفة؛ فالمرحلة الاكتشافية يعاني فيها العالم هذه الحقائق بطريقة تمثيلية لا تجري على مقتضى الإعلام العلمي المصطلح عليه لتداخلها مع عوامل ذاتية متعددة ومتغيرة؛ أما المرحلة الاستنباطية، فتتولى صياغة نفس الحقائق بطريقة تدمجها في الخطاب العلمي المتداول والرسمي.

ج ـ يستند الجابري أيضاً إلى «بِرلمان» في استفادة تصوره للمماثلة من غير أن يراعي السياق النظري الذي عالج فيه «بِرلْمان» هذه المسألة؛ فهذا السياق هو أن «بِرلْمان» كان يهدف إلى إنشاء **نظرية جديدة في البلاغة** أو قل **البيان**، فبسط الكلام في أصناف الآليات الدلالية والاستدلالية التي تؤسس المجال البياني في مقابل ما يؤسس مجال المنطق البرهاني، وخص بالتفصيل منها المماثلة بوصفها آلية حجاجية أغنى من البرهان؛ فكان إسقاط الجابري لهذا السياق النظري سبباً في وقوعه في خطأين: **أولهما**، النزول بالمماثلة من مرتبة البيان إلى مرتبة العرفان، وفي هذا إخلال تام بمقصود «بِرلْمان»، إذ لا تمييز عند هذا بينهما، بل رأيه هو أن كل من اشتغل بالمماثلة يعد بيانياً وكفى، ولو كان من البرهانيين؛ **وثانيهما**، صرف الخصوبة والثراء اللذين تستحقهما هذه الآلية في نظر «بِرلْمان» إلى الاستدلال البرهاني (أي التناسب العددي)؛ وفي هذا تناقض مع مشروع «برلمان» الحجاجي البياني، إذ كان يناضل من أجل إثبات أن الحجاج يتضمن تقنيات في الاستدلال أكثر طواعية وملاءمة مع واقع الخطاب الحي.

د ـ إن البنية الصورية المضمرة للمماثلة بنية مركبة، ويكفي للتدليل على ذلك أن نرجع إلى «الاستدلال بالمثال» الوارد عند «أرسطو» والذي أشار إليه «بلانشه»[66]، وجعله الجابري مساوياً للقياس الفقهي؛ وتعريف «أرسطو» له هو التالي: «الاستدلال بالمثال هو الاستدلال الذي يُحمل فيه الحد الأكبر على الحد الأوسط بطريق أحد الحدود الشبيهة بالحد الأصغر»[67]. يتبين من مقتضى هذا التعريف أن الاستدلال بالمثال يتضمن نفس الحدود التي يتضمنها القياس البرهاني بزيادة علاقة الشبه بين الحد الأصغر وحد رابع؛ ولما احتوى هذا الاستدلال أربعة حدود، لزم أن يكون مركباً على الأقل من استدلالين اثنين، الأمر الذي لا نلبث أن نتبينه عند تدقيق النظر في مثال مساوٍ للذي ذكره أرسطو، وهو:

---

(64) REINCHENBACH, H., **Experience and Prediction,** University of Chicago Press, 1938.

(65) Michel MEYER, **Découverte et justification,** KLINCKSIECK, 1979

(66) BLANCHE, op.cit., p. 184.

(67) ARISTOTE, **Les premiers analytiques**, Trad. J. TRICOT, ed. VRIN, 1966, 69a 35-40.

* إن محاربة الإسرائيليين للبنانيين إذاية، لأن محاربة الجيران إذاية، بدليل أن محاربة الإسرائيليين للسوريين إذاية.

والاستدلالان اللذان يتركب منهما هذا المثال هما بالذات:

* **الاستدلال الأول**: إن محاربة الإسرائيليين للسوريين إذاية ومحاربة الإسرائيليين للأردنيين إذاية...، فإذن محاربة الجيران إذاية.

* **الاستدلال الثاني**: إن محاربة الجيران إذاية ومحاربة الإسرائيليين للبنانيين محاربة لجيران، إذن محاربة الإسرائيليين للبنانيين إذاية.

فواضح أن الاستدلال الأول من طبيعة استقرائية والاستدلال الثاني من طبيعة استنباطية، فتكون المماثلة استدلالاً مركباً من الاستقراء والاستنباط معاً؛ وهذا بالذات ما يبرر تأرجح عدد من الفلاسفة وفقهاء العلم بين المواقف الثلاثة الآتية: فمنهم من جعل هذه الآلية استقراء، ومنهم من رأى فيها ضرباً من الاستنباط، ومنهم من ذهب إلى أنها عملية استدلالية معقدة تجمع بين الاستقراء والاستنباط[68]؛ وهذا، في نظرنا، أصح المواقف الثلاثة، كما أتينا على إثباته أعلاه، وأكثرها انسجاماً مع المقتضيات البيانية للخطاب الطبيعي والخطاب العلمي معاً؛ فالآليات الاستدلالية التي ينطوي عليها الخطاب العادي هي في جوهرها تقنيات حجاجية جدلية؛ وكل قول حجاجي لا بد أن يزاوج بين الصورة والمضمون لتحصيل الإقناع، بينما القضية البرهانية تستغني كلية عن المحتوى، ولا تُبقي إلا على الشكل المجرد؛ وكذلك الأمر بالنسبة للخطاب العلمي في مرحلته الاكتشافية التي هي بمنزلة **المرحلة البيانية للعلم**، فهي الأخرى تشتمل على طرق حجاجية متنوعة، ابتداء من المماثلة وانتهاءً بالاستعارة، تليها المرحلة الاستنباطية لتفصِلَ الأشكال عن المضامين، مكتفية بتنسيق الأشكال وترتيب النتائج عليها؛ وبعد هذا، ألا يكون البرهان آلية فقيرة بالمقارنة إلى الحجاج أو قل البيان!

هـ ـ يريد الجابري أن يكون خطابه فلسفياً، بل داخلاً في إطار فقه العلم ونازلاً منزلة البرهان. ولما كانت المماثلة لا تعرض، في نظره، للخطاب البرهاني إلا في صورة التناسب العددي، أو قل، المساواة بين النِّسب، لزم أن تكون التعابير التمثيلية التي احتواها خطابه الفلسفي أقرب إلى علاقات التناسب منها إلى غيرها من أصناف المماثلة التي أحصاها الفلاسفة، لا سيما وأنه يمقت مقتاً المماثلة العرفانية وينفر نفوراً من المماثلة البيانية؛ لكننا إذا تأملنا هذا الخطاب والتزمنا في هذا التأمل بالنظر في الآليات المنتجة لمضامينه، برزت لنا فيه أساليب في الاستدلال متنوعة لا نروم هنا اختبار صحتها ولا بيان فسادها،

(68) BLANCHE, op. cit., p. 181-185.

وإنما الأمر الذي يستدعي الانتباه بصددها هو أن الكثرة الكاثرة من هذه الاستدلالات هي بالذات **الأقيسة التمثيلية بصنفيها البياني والعرفاني** كما حددهما هذا الباحث.

ونذكر، على سبيل الاستئناس، المماثلتين البيانيتين الآتيتين: «الحضارة الإسلامية حضارة فقه كما أن الحضارة اليونانية حضارة فلسفة»[69]؛ ثم «لا تختلف طبيعة خطاب العقل في الماضي مع قوم إبراهيم عن طبيعة خطابه في الحاضر مع قوم محمد»[70].

كما نذكر المماثلات العرفانية التي توهم فيها الجابري علاقة المشابهة بين قول المتكلمين بالجواهر الفردة (مبدأ الانفصال) وبالجواز في الروابط بينها (مبدأ التجويز) وبين البيئة الجغرافية للجزيرة العربية[71]. وتَرِد هذه المماثلات في نص مطول نجتزىء منه العبارات التالية: «فالطبيعة رملية والرمل حبات منفصلة مستقلة [...] كل الأجسام في الصحراء وحدات مستقلة، والعلاقات التي قد تربطها هي علاقات المجاورة لا التداخل، وهذا يصدق على النبات والحيوان [...]، وإنما تعيش الحيوانات فيها في عراء في «بادية» يبدو فيها كل شيء بمفرده وحدة مستقلة حتى ولو كان داخل مجموعة [...] وتلك حال الإنسان فيها، فهو فرد، وحدة ضائعة في أرض شاسعة [...] والمباني غير موجودة، وإنما خيام منفصلة متمايزة ومتنقلة، أما القبيلة فهي مجموعة من الأفراد المتفردين [...] وسواء تعلق الأمر بالعشيرة أو القبيلة أو الحي، فالفرد دائماً «جوهر فرد» [...] ومثل كائنات الأرض كائنات سمائها»[72].

وإذا نحن وصفنا هذا النص التمثيلي بكونه من الصنف العرفاني باصطلاح الجابري، فلأنه يتميز بالأوصاف التالية:

أ ـ خلوه من ذكر «**الجوامع**» التي تربط بين القول الكلامي وظواهر الصحراء؛ ورب قائل يقول إن أحد هذه الجوامع هو «الشكل» الذي يشترك فيه الجوهر الفرد وحبة الرمل؛ وهذا ليس إلا هراء، فالجامع المذكور مبتذل ينطبق على أي شيء ويخلو من أية فائدة نظرية إن لم يكن «مكرِّساً لرؤية سحرية».

ب ـ قربه من **النص الشعري**، إذ تتكرر فيه عبارات مثل «وحدات مستقلة» التي ذكرت عدة مرات كما لو كانت بمنزلة اللازمة للقصيدة أو القافية للبيت، فضلاً عن الصور الأدبية مثل «إن الاتصال هو من خصائص أمواج البحر وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء»، وعن أساليب البيان من مقابلة وطباق وجناس وغيرها.

---

(69) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص .36.

(70) المصدر نفسه، ص .138.

(71) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص. 245-247.

(72) المصدر نفسه، ص. 245-246.

ج ـ جنوحه إلى أسلوب **الإثارة والتأثير** لا إلى أسلوب الاستدلال والإقناع، وإلا فما الداعي إلى إيراد كثير من الأحكام بغير دليل مثل، «القرابة ليست اتصالاً» و «الفرد وحدة مستقلة في إطار التبعية الوهمية...».

ورب سائل يقول ما السر في تكاثر المماثلات في هذا الخطاب مع إنكار صاحبه لها، حتى غلبت على غيرها من الاستدلالات؟ الواقع أن هذه الكثرة التمثيلية هي وليدة النظرة التجزيئية التي أخذ بها الجابري، بحيث يمكن استخراج قانون يضبط العلاقة بينهما، ويمكن أن نصوعه كما يلي:

كلما زادت الأجزاء في هذا الجانب أو ذاك من التراث، زادت معها إمكانات إقامة المماثلات بينها، والعكس بالعكس: فكلما اتجهت هذه الأجزاء إلى الاجتماع فيما بينها، تناقصت الإمكانات التمثيلية فيها.

فعلى سبيل المثال، إذا أخذنا بالتقسيم الثلاثي للأنظمة المعرفية، أمكن بناء تماثلات بين عناصرها مثنى مثنى، كقول الجابري: «أصول الفقه بالنسبة للفقه كالمنطق بالنسبة للفلسفة»[73]. وإذا زاوجنا هذا التقسيم بتقسيم داخلي نجريه في كل نظام نظام، تضاعفت إمكانات المماثلة؛ فالنظام البياني الذي ينقسم إلى علوم متعددة: الفقه والكلام والنحو.... يفتح آفاق تماثلية بينها كقوله أيضاً «الأشعري بالنسبة لابن حنبل كالشافعي بالنسبة لمالك»[74]، ولا تلبث هذه المماثلات البيانية أن تتكاثر بمجرد مقابلتها بعناصر الأنظمة الأخرى، مثل المنطق والفلسفة والطبيعة في نظام البرهان ومثل التشيع والتصوف في نظام العرفان، ويشتد هذا التكاثر بإضافة بعض المقولات المنهجية للربط الخارجي بين الأنظمة المعرفية فيما بينها أو للربط الداخلي بين الأجزاء التي تندرج تحت هذه الأنظمة أو للربط المتداخل بين عناصر الأنظمة فيما بينها؛ ومن المماثلات الخارجية المتولدة من إضافة مقولة «التأسيس»: تأسيس البيان على البرهان، وتأسيس العرفان على البرهان، وتأسيس البيان على العرفان؛ ومن المماثلات الداخلية: تأسيس علم الأصول على علم الكلام، وتأسيس علم اللغة على علم الكلام؛ ومن المماثلات المتداخلة: تأسيس علم الكلام على علم المنطق، وتأسيس التصوف على الفقه، وتأسيس التصوف على المنطق...

وهكذا، يتضح أن تعديد الأقسام والتكثير من فروعها مكّن هذا الناقد من إنشاء خطابه بطريق التوالد التمثيلي. ونحن لا ننكر عليه استخدامه لهذا الطريق، فذلك أمر مشروع من وجهة نظريتنا في الخطاب؛ ولا أحد ينكر أن أشد الفلاسفة تمسكاً بالمنهج

(73) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص .100.

(74) المصدر نفسه، ص .118.

البرهاني أباحوا لأنفسهم استعمال هذا الطريق الاستدلالي، بل طارت في الناس كثير من تشبيهاتهم واستعاراتهم، مثل «الإنسان آلة» و «العالم آلة» و «الحيوان آلة» التي أنشأها ديكارت. ولكن الذي ننكره عليه هو أن يقع في التناقض ويتمادى فيه؛ فلما لم يجد غضاضة في استعمال المماثلة، على تنقيصه من وظيفتها، كان حرياً به أن يتخلى عن تصوره المضطرب، فيدفع عنه كثيراً من الاعتراضات المعرفية والمنهجية التي تتوجه على نظريته في الأنظمة المعرفية.

وعلى الجملة، فإن دعوى الجابري بأن المماثلة العرفانية تعكس أدنى درجات الفعالية العقلانية دعوى باطلة، أولاً، لأنه تأوّل سندها من النصوص على خلاف ما أراد أصحابها منها، إما بحذف سياقها المباشر، وإما بقطعها عن سياقها النظري؛ وقد رأينا أن إلحاقها بهذا السياق أو ذاك ينقض هذا التأوّل؛ وثانياً، لأنه توهّم بنيتها الصورية على خلاف حقيقتها، إما بوصفها بالابتذال أو رميها بالفقر؛ وقد رأينا أن هذه البنية هي، على الأصح، جُماع بنيتين، إحداهما استقرائية والأخرى استنباطية، وأنها ضرورية لخطاب العالِم (بكسر اللام) كما هي ضرورية للخطاب العادي.

وخلاصة القول في هذا الفصل أن الجابري قد فاتته الإحاطة بالتقنيات الإجرائية والضوابط المنطقية للآليات التجريدية والتسييسية التي اقتبسها وأنزلها على التراث؛ فعلى سبيل المثال لا على سبيل الحصر، استخدم آلية التخصيص العقلي، لكنه أساء هذا الاستخدام بحمل العقل على مدلول هو نقيض المراد من النصوص الأجنبية التي اعتمدها؛ وتوسل بآلية المقابلة، غير أنه أفسد هذا التوسل بأن طابق في المعقولات واللامعقولات بين ما لا تجب المطابقة بينه وعارض فيها بين ما لا تجب المعارضة بينه؛ كما استعمل آلية التقسيم إلا أنه أساء هذا الاستعمال بأن زواج فيها بين المعايير المختلفة؛ واستخدم آلية المماثلة، لكنه أفسد هذا الاستخدام بأن أسقط عناصر أساسية من صورتها الاستدلالية، فضلاً عن تأوّل نصوصها على خلاف مقصودها.

ولما كان الجابري استهلك آليات عقلانية وفكرانية غريبة عن التراث في نموذجه التقويمي، فقد حملته هذه الآليات على اتخاذ نظرة تجزيئية بموجب تفاوت مقتضيات هذه الآليات مع مقومات التراث؛ ولما لم يُحصِّل من الرسوخ في معرفة تقنيات وضوابط هذه الآليات ما يُقدره على تصويبها، بله على استخدامها على وجهها الصحيح، فقد تضاعفت مساوىء نظرته إلى التراث، وتزايد تهافتها؛ إذ انضافت إلى سوءة التجزيء بسبب تقليد آليات الغير، سوءة فساد هذا التجزيء بسبب نقص العلم بتقنيات هذه الآليات؛ ومن ينقل الآليات ولا يحيط بالتقنيات، لا يجوز أن ينزل من العلم المنزلة التي يتوجب على الناس قبول دعواه في التراث.

وبهذا، نكون قد أثبتنا الدعوى التي عقدنا هذا الفصل الثالث للتدليل عليها، وهي أن القصور في العلم بالآليات المنقولة أفقد نظرة الجابري التجزيئية إلى التراث الأسس العلمية، بل المشروعية التقويمية التي يدعيها.

ونحتاج الآن إلى استجماع ما تفرق في هذا الباب الأول الذي أفردناه لإبطال النظرة التجزيئية التفاضلية إلى التراث؛ فلقد خصصنا كل فصل من فصوله الثلاثة لدعوى معينة تتعلق بوجه من وجوه هذا الإبطال.

فاشتغلنا في الفصل الأول بالتدليل على دعوى التقويم التجزيئي، فبينا كيف أن الاجتزاء بمضامين التراث من دون الالتفات إلى الوسائل التي صنعت هذه المضامين، يجر إلى «استهلاك» آليات تُغرق في العقلانية المجردة وأخرى تُغرق في الفكرانية المسيسة، وكيف أن التجريد النظري للأولى يفُوتُهُ إدراك جانب التسديد العملي للتراث، وأن التسييس المادي للثانية يفُوتُهُ إدراك التأنيس الروحي للتراث.

كما انتهضنا في الفصل الثاني بإثبات دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري، فوضحنا كيف أن الجابري أخذ بالنظرة التجزيئية حيث يدعي أنه سيتخذ النظرة الشمولية وكيف أنه وقف عند حدود النظر في الخطاب التراثي بصدد الآليات حيث يدعي أنه سينظر في الآليات نفسها وليس في مضامين هذا الخطاب؛ وقد بينا أن وقوعه في هذا التعارض يرجع إلى كون الآليات العقلانية المجردة والآليات الفكرانية المسيسة التي توسل بها تقوم على مبادىء ثلاثة، كل منها يعارض حقيقة من حقائق التراث، **أولها**، مبدأ الموضوعية الذي يعارض حقيقة تداخل الواقع مع الأخلاق، **والثاني**، مبدأ العلمانية الذي يعارض حقيقة تداخل العلم والروح، **والثالث**، مبدأ النظر المتوحد الذي يعارض حقيقة تداخل الحوار والصواب.

وقمنا في الفصل الثالث بالتدليل على دعوى القصور الآلي لنموذج الجابري، فوضحنا كيف أن الجابري لم يتمكن تمام التمكن من دقائق الآليات التجريدية والتسييسية المنقولة التي اتخذها لتقويم التراث، وأحصينا مظاهر هذا القصور في استخدامه لآليات أربع هي: «آلية التخصيص العقلي» و «آلية مقابلة المعقولات» و «آلية التقسيم الثلاثي» و «آلية القياس التمثيلي»، وتجلى القصور في الأولى في فساد الترجمة وسوء التأويل لنص متداول في فقه العلم؛ وفي الثانية، في قلب المطابقة معارضة وقلب المعارضة مطابقة؛ كما يتجلى في الآلية الثالثة في ارتكاب مغالطة ازدواج المعايير والتساهل في مقتضيات التقسيم الصحيح؛ وتجلى في الآلية الرابعة في سوء التصرف في النصوص التي استشهد بها، وذلك بفصلها عن سياقها العَرْضي (بتسكين الراء) والنظري، وفي سوء استعمال مفهوم القرينة وفي عدم تبين مكانة المماثلة من الإشارة والعبارة وفي عدم التعرف على التركيب المنطقي المعقد لهذا

الاستدلال، فضلاً عن ترك الاشتغال بنقد هذه الآليات الاستهلاكية.

ولما كانت النظرة التجزيئية في نقد التراث مقترنة بالاشتغال بمضامينه من دون وسائله، لكونها تستبدل بهذه الوسائل التراثية آليات عقلانية وفكرانية مستندة إلى مبادىء الموضوعية والعلمانية والنظر المتوحّد، فإن اعتناق الجابري لها أفضى به إلى أن يجمع، في نموذجه التقويمي، إلى العثرات الناتجة عن نقصان الاستيعاب، آفات المبادىء التي تستند إليها هذه الآليات، وأن يدخل في تقطيع التراث تقطيعاً وفي تفضيل بعضه على بعض تفضيلاً، وفي استبقاء قسم ضحل وغير أصيل منه، مخل بالقيم الأصلية للتراث التي تضمن له الترابط والتكامل. ومتى علمنا أن مبادىء النظرة التجزيئية الثلاثة ليست، على الحقيقة، إلا قيماً أملتها على إرادات العلماء ظروف ثقافية ومجتمعية معينة، أدركنا إمكان وجود قيم، علمية هي الأخرى، قادرة على تحقيق التقدم والتحضر بوجه قد يكون أفضل مما حققتهما به القيم المصطنعة السابقة، كيف لا وبين أيدينا التراث الإسلامي العربي الذي يختص بقيم مغايرة لا نحتاج في توظيفها العلمي إلا أن نستنبط الآليات الإنتاجية التي عملت حقاً في تشكيل مضامينه، تكويناً وتطويراً، تلويناً وتوسيعاً!

وبعد أن أنهينا الكلام في دعوى التقويم التفاضلي بالتدليل، إجمالاً، على فساد النظرة التجزيئية إلى التراث بسبب توسلها بآليات منقولة غير مناسبة، وبالتدليل، تفصيلاً، على تضاعف الفساد في نموذج الجابري التجزيئي بسبب سوء استعماله لهذه الآليات، فإننا ننعطف على الباب الثاني من هذا البحث، فنبسط الكلام في نظرة معارضة لهذا الاتجاه التفاضلي، وهي: **النظرة التكاملية**.

الباب الثاني

النظرة التكاملية
إلى التراث الإسلامي العربي
والاشتغال بآليات التداخل المعرفي

إن غرضنا في هذا الباب الثاني وفي الباب الذي يليه هو بالذات أن نتبين الجوانب الأساسية من التراث التي يبرز فيها التكامل بروزاً، وأن نقف على الأسباب التي دعت إلى وجود هذه الجوانب التكاملية في التراث؛ حتى إذا فرغنا من بيان هذه النظرة التكاملية ومن الكشف عن الأسباب المفضية إليها، انتقلنا إلى الاشتغال بمبدأين أساسيين من مبادىء التكامل التراثي: **أحدهما**، مبدأ تداخل المعارف التراثية فيما بينها، **والثاني**، مبدأ تقريب العلوم المنقولة إلى مجال التداول الإسلامي العربي، علماً بأن هذا المجال هو جملة الثوابت المحددة والقيم الموجهة اللغوية والعقدية والمعرفية التي تختص بها الممارسة الإسلامية العربية؛ وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه من الباب الثالث.

وقد اعتمدنا في اختيار نماذج التداخل المعرفي والتقريب التداولي من الممارسة التكاملية للتراث معيارين اثنين:

أحدهما: تمحيص التداخل والتقريب في طرفي المعارف الإسلامية العربية المتباينين، وهما: طرف أقرب المعارف إلى مجال التداول الإسلامي العربي، وطرف أبعد المعارف من هذا المجال.

والثاني: تمحيص التداخل والتقريب في أفضل الشواهد على هذين الضربين المعرفيين المتباينين التي يعترف بها خصوم النظرة التكاملية في تقويم التراث.

أما المعيار الأول، فيفيدنا في العلم بتحقُّق التداخل والتقريب في مجموع المعارف التراثية؛ فإذا صح أن الطرفين المتباينين من هذه المعارف يعملان بمبدإ التداخل ومبدإ التقريب معاً، صح معه أيضاً أن المراتب المعرفية الموجودة بينهما تعمل هي الأخرى بهذين المبدأين، ذلك لأنه إذا كان الأبعد من المعارف آخذاً بهما، فالأوْلَى أن يأخذ بهما ما هو دونه بعداً. وإذا نحن تأملنا المجال التداولي الإسلامي العربي، وجدنا أن أقرب العلوم التراثية إلى النهوض بالمقتضيات النظرية لهذا المجال هو **أصول الفقه** بوصفه العلم الذي يؤسس منهجية الفقه الاستنباطية، وأن أقربها إلى النهوض بمقتضياته العملية هو **علم الأخلاق**، كما وجدنا أن أبعد هذه العلوم عن القيام بالشروط النظرية لهذا المجال هو **المنطق الصوري** وأن أبعدها قياماً بشروطه العملية هو **الفلسفة الإلهية**؛ فنحتاج بمقتضى المعيار الأول أن نحقق مسلك هذه العلوم الأربعة في التداخل والتقريب.

اعلمْ أن التداخل تداخلان اثنان: **أحدهما**، داخلي يحصل بين العلوم التراثية الأصلية

بعضها مع بعض؛ **والثاني**، خارجي يحصل بين هذه العلوم وغيرها من العلوم المنقولة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن أنسب العلوم الأربعة لبيان التداخل المعرفي، هما: من جهة، **علم الأصول** باعتباره نسيجاً متكاملاً من معارف إسلامية متنوعة؛ ومن جهة ثانية، **الفلسفة الإلهية** باعتبارها علماً منقولاً اندمجت فيه بنيات معرفية تراثية أصلية.

واعلمْ أن التقريب هو أيضاً تقريبان اثنان: **أحدهما**، نظري يتعلق بتصحيح العلوم النظرية المنقولة وتكييفها بحسب محددات المجال التداولي؛ **والثاني**، عملي يتعلق بتنقيح العلوم العملية المنقولة وتوجيهها بمقتضى موجهات هذا المجال. وإذا كان الأمر كذلك، فإن أنسب العلوم الأربعة لبيان التقريب التداولي، هما: من جهة، **علم المنطق** بوصفه أبعد العلوم النظرية في التجريد؛ ومن جهة ثانية، **علم الأخلاق** بوصفه أبعد العلوم العملية في التسديد.

يلزم عن ذلك أنه إذا تم لنا تمحيص التداخل في أدل المعارف التراثية على التداخل الداخلي، وهو علم الأصول الإسلامي، وفي أدلها على التداخل الخارجي، وهو الفلسفة الإلهية، وتم لنا أيضاً تمحيص التقريب في أدل هذه المعارف على التقريب النظري، وهو المنطق، وفي أدلها على التقريب العملي، وهو علم الأخلاق، صح أن نعمم نتائج هذين التمحيصين على مجموع معارف التراث، بحكم الصفة النموذجية لهذه النتائج، بحيث:

أ ـ إن ما يصدق على علم الأصول من التداخل الداخلي، يصدق بالأولى على غيره من العلوم القائمة بالمقتضيات النظرية لمجال التداول.

ب ـ إن ما يصدق على الفلسفة من التداخل الخارجي يصدق بالأولى على غيرها من العلوم غير القائمة بالشروط العملية لمجال التداول.

ج ـ إن ما يصدق على علم المنطق من التقريب النظري يصدق بالأولى على غيره من العلوم النظرية البعيدة عن مجال التداول.

د ـ إن ما يصدق على علم الأخلاق من التقريب العملي يصدق بالأولى على غيره من العلوم العملية القريبة من مجال التداول.

وأما المعيار الثاني، فينفعنا في استيفاء شرائط الرد على اعتراضات خصوم النظرة التكاملية. فلئن سلم لنا المعترض بأن علم أصول الفقه هو أشد العلوم النظرية اتصالاً بمجال التداول الإسلامي العربي، حتى قال إن الحضارة الإسلامية «حضارة فقه»[1]، فإنه قد يمنع أن يكون الشافعي الذي جرت عادة الدارسين بنسبة تأسيس علم الأصول إليه هو أفضل مثال على ممارسة التداخل المعرفي الداخلي الذي حصل في هذا العلم، كما قد يمنع أن يكون الغزالي الذي ينسب إليه توسيع علم الأصول هو خير مثال على ممارسة التداخل الصميمي

(1) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص .96.

الذي شهده هذا العلم، ذلك أنه قد يطالِب بأن يستوفي الشاهد الأمثل على هذا التداخل الشرطين التاليين:

أحدهما، أن يتجدد على يد الشاهد علم الأصول، فيعيد تأسيسه كما يعيد توسيعه.

والثاني، أن يقبل فكرُه الدخول في سياق ملائم للنظرة التجزيئية إلى التراث.

ولا نعلم معترضاً أبلغ في التجزيء من الجابري، فهو لا يجزىء التراث بحسب القطاعات أو قل «النطاقات» المعرفية: البرهان والبيان والعرفان، فحسب، بل يجزئه أيضاً بحسب المواطن أو قل «المناطق» المعرفية، فمنطقة الغرب الإسلامي عنده يغلب عليها توجه عقلاني برهاني، بينما منطقة الشرق الإسلامي يغلب عليها توجه فكراني عرفاني. لذا، فإن الشرط الثاني في صلاحية الشاهد الأصولي يحتاج إلى مزيد من القيود كما يلي:

- أن يقبل فكر الشاهد الدخول في سياق ملائم للنظرة التجزيئية الآخذة بنطاقات التراث ومناطقه المعرفية معاً.

وإن نحن سلمنا جدلاً بالشرط الأول والثاني (في صورته المقيدة الجديدة)، اللذين قدرنا أن هذا القائل بالنظرة التجزيئية القصوى يشترطهما في الشاهد الأمثل على التداخل المعرفي الداخلي، فلا نجد أحداً من الأصوليين أقدر على استيفاء هذين الشرطين ممن ينسب هذا المعترض موطنه الأصلي إلى أرسخ المناطق المعرفية، وينسب تجديده العلمي إلى أرسخ النطاقات المعرفية البيانية، ألا وهو أبو إسحاق الشاطبي! فلنتخذ إذن إنتاج الشاطبي في علم الأصول مجالاً لنا نمحص فيه مبدأ التداخل المعرفي الداخلي للتراث، حتى إذا توصلنا إلى نتائج معينة بصدد هذا التداخل، كانت حينئذ ملزمة لأشد المعترضين إمعاناً في التجزيء، فلا يضرنا أي اعتراض بعده.

ولئن جاز أن يسلم لنا الخصم بمبدإ التداخل المعرفي الداخلي، ويقبل الشاطبي أحسن نموذج له، فإنه يجوز ألا يسلم لنا بمبدإ التداخل الخارجي؛ إذ يَعُد الأوَّل منهما بمنزلة ما يسميه بـ «التداخل التكويني»[2]، وهو التكامل الذي يحصل بين البنى المعرفية المأخوذة من علوم مستقلة فيما بينها من أجل إثراء الكيان الداخلي لعلم مخصوص، لكنه يعد الثاني «تداخلاً تلفيقياً»، فلا يقبل أن يكون شكلاً من أشكال التكامل، لأنه في ظنه لا يزيد عن جمع شتات من البنى التي لا تلتئم فيما بينها لتضارب أسبابها المنطقية؛ وعلى هذا، فنحن مطالبون بدفع اعتراضه وإثبات وجود التكامل في التداخل الخارجي.

ولا يفيدنا في دفع هذا الاعتراض أن نَتَخَيَّرَ أحد فلاسفة الإسلام الذين اشتهر عنهم دمج العناصر المعرفية الإسلامية في الفلسفة الإلهية، فنبين كيف تمت عمليات التداخل بين

---

(2) الجابري، بنية العقل العربي، ص 500.

المجالين في إنتاجهم، كأن نتتبع آليات التداخل عند الفارابي، ولو أن هذا التداخل يتجلى في مستويات مختلفة من فكره، مستويات لغوية وكلامية وفلسفية، وبالأوْلى أن نتتبعها عند ابن سينا الذي جعل التصورات الفلسفية تمتزج امتزاجاً بالأفكار الكلامية والمعاني الصوفية؛ فقد قرر صاحب النظرة التجزيئية أن الفيلسوفين معاً دخلا دخولاً في دمج الدين في الفلسفة ودمج الفلسفة في الدين، وأن هذا الدمج غير مقبول لمزجه بين نظامين معرفيين متعارضين هما: الدين والفلسفة، وأنه لا تداخل صحيح إلا بين العناصر المنتمية إلى نظام معرفي واحد.

ومتى اعترض الخصم المجزىء على أن يكون إنتاج الفارابي وابن سينا صالحاً لبيان التداخل الخارجي، مع أنهما قد اشتركا في إدخال البنى الكلامية في الخطاب الفلسفي، تأثراً بسلفهما الكنْدي، واختص أولهما بالنظر في التداخل بين الفلسفة واللغة العربية، واختص الثاني بالعمل بالتداخل بين المعرفة الفلسفية والمعرفية الصوفية، فإن هذا المعترض لا يقبل أن يكون إنتاج غيرهما صالحاً لهذا الغرض حتى يكون صاحبه قد استوفى الشرطين التاليين:

أولهما: أن يشتغل بالفصل بين الفلسفة والدين، إسلاماً كان أو غيره.

والثاني: أن يحتمل فكره الدخول في سياق موافق للنظرة التفاضلية.

ولا علم لنا بتقويم للتراث أبلغ في القول بالتفاضل من نموذج الجابري؛ فهو لا يفاضل بين أجزاء التراث فحسب، بل يفاضل بين أقطار التراث، فيجعل القطر المغربي أعلاها منزلة، فنحتاج إلى تعديل الشرط الثاني بتقييده كما يلي:

- أن يحتمل فكرُهُ الدخول في سياق موافق للنظرة التفاضلية بحسب أجزاء التراث وأقطاره المعرفية معاً.

وإن نحن سلمنا جدلاً بالشرط الأول والشرط الثاني (في صورته المقيدة الجديدة) اللذين قدرنا أن هذا القائل بالنظرة التفاضلية القصوى يشترطهما في قبول مبدإ التداخل الخارجي، فلا نجد أحداً من الفلاسفة أقدر على استيفاء هذين الشرطين ممن ينسب هذا المعترض موطنه الأصلي إلى أفضل أقطار التراث، وينسب فصله المنهجي بين الفلسفة والدين إلى أفضل أجزاء التراث، ألا وهو أبو الوليد بن رشد! فلنتخذ إذن إنتاج ابن رشد في الإلهيات مجالاً لنا نمحص فيه مبدأ التداخل المعرفي الخارجي، حتى إذا تبينت صحة هذا المبدأ بصدده، نكون قد دفعنا أقوى اعتراض ممكن يرد على القول بهذا التداخل، فلا يضرنا إذ ذاك أي اعتراض بعده.

وخلاصة القول أننا اتخذنا معايير عامة بمقتضاها حددنا نطاق نظرنا في التكامل الذي جعلناه دائراً على مبدأين أساسيين، هما: التداخل والتقريب، فكان هذا النطاق

مشتملاً على علوم أربعة هي: علم الأصول والفلسفة الإلهية والمنطق والأخلاق، ثم اتخذْنا معايير خاصة بمقتضاها حددنا نطاق التداخل ونطاق التقريب، فكان الأول مشتملاً على ضربين: أحدهما داخلي يقوم بشرطه علم الأصول، والآخر خارجي تقوم بشرطه الفلسفة الإلهية؛ وكان الثاني مشتملاً هو أيضاً على ضربين، أولهما نظري يستوفي شرطه المنطق، والثاني عملي تستوفي شرطه الأخلاق.

وبناء على هذا، قمنا بتفريع مسائل هذا الباب الثاني الخاص بالتكامل التداخلي للتراث، منطلقين من ثلاث دعاوى أفردنا، لإثبات كل منها، فصلاً مستقلاً، وهي: «دعوى التقويم التكاملي» في الفصل الأول، و «دعوى التداخل المعرفي الداخلي» في الفصل الثاني، و «دعوى التداخل المعرفي الخارجي» في الفصل الثالث.

التقويم التكاملي
والبناء الآلي للتراث

قد عرفنا أن النظرة التجزيئية التفاضلية طغت طغياناً في التقويمات المعاصرة للتراث، وذلك بسبب وقوفها عند مضامين النصوص والنظر فيها بوسائل تجريدية وتسييسية منقولة مع نسيان الوسائل التسديدية والتأنيسية التي عملت في تأصيل وتفريع هذه المضامين.

فلنبين الآن أنه بالإمكان زحزحة هذا التقليد المعاصر في تقويم التراث، بل بالإمكان الخروج عنه؛ وليكن السبيل إلى ذلك هو، أولاً، بذل أقصى الجهد في استخراج الآليات المنتجة المختلفة التي تكونت وتطورت بها مضامين النصوص التراثية؛ وثانياً، استفراغ الوسع في التوسل بهذه الآليات المستخرجة عند النظر في قيمة هذه المضامين، بدل التوسل بغيرها مما لم تتكون وتتطور به هذه المضامين. وإذا تمت العناية بهذه الأدوات التراثية، استكشافاً واستعمالاً، فلا محالة أن الطريق سوف تتمهد لأن تتكون لدى دارسي التراث، نقاداً ومنظرين، رؤية تقويمية مغايرة للرؤية التي اتخذوها إلى حد الآن في أغلب الدراسات المتداولة.

1 ـ دعوى التقويم التكاملي

حتى نُبين كيف أن النظر في الآليات الإنتاجية والتوسل بها عند التقويم يفضيان إلى اتخاذ هذه النظرة التقويمية المغايرة، عمدنا إلى إيراد دعوى نشتغل بإثباتها في هذا الفصل، ونسميها «**دعوى التقويم التكاملي**»، وهي:

> **إن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية.**

نحتاج في التدليل على هذه الدعوى إلى مقدمات ثلاث نسلم بها تسليماً لثبوت صحتها في نطاقات معرفية متعددة بحيث لو دخلنا هنا في بيان هذه الصحة، لطال بنا المقام أو خرج بنا عن المراد. فبالإضافة إلى **مقدمة التركيب المزدوج للنص** المذكورة في الفصل الأول من الباب الأول، والتي تقضي باستناد كل مضمون مخصوص إلى كيفيات إنتاجية مخصوصة، نورد مقدمتين اثنتين أخريين، ندعو أولاهما باسم «**مقدمة تنقل الآليات**

الإنتاجية»، والثانية باسم «**مقدمة تشبع التراث بالآليات الإنتاجية**»، وهما:

أ ـ مقدمة تنقل الآليات الإنتاجية:

> **سَلِّم بأن الآليات الإنتاجية تختص بكونها تقبل أكثر من غيرها التنقل من حقل فكري إلى آخر والتجول بين مختلف حقول المعرفة وأصناف العلوم، حتى إن الآلية الواحدة قد تشترك في استخدامها علوم متباينة في مقاصدها ووسائلها، ولا يُخرجها عن وصف الشمولية ما قد يلحقها من تلونات حقلية.**

ب ـ مقدمة تشبع التراث بالآليات الإنتاجية:

> **سَلِّم بأن آليات إنتاجية دقيقة ومتنوعة استحكمت في مضمون النص التراثي استحكاماً يدل على أن واضع هذا النص متمهر في هذه الآليات بحيث لا يمكن فهم هذا النص التراثي حق الفهم ولا تفهيمه حق التفهيم بغير معرفة تامة بأصول وفصول هذه الآليات.**

استناداً إلى هذه المقدمات الثلاث، نأخذ الآن في التدليل على مسألة التقويم التكاملي التي تنص على أن النظرة التكاملية مقرونة بالاشتغال بالآليات الإنتاجية، استكشافاً واستعمالاً.

اعلمْ أنه إذا سادت الأعمال التقويمية التفاضلية نزعتان اثنتان هما: «النزعة المضمونية» و «النزعة التجزيئية»، فإن الأعمال التقويمية التكاملية على العكس من ذلك، سوف يسودها توجهان معارضان اثنان، هما: «التوجه الآلي» و «التوجه الشمولي». أما التوجه **الآلي**، فيقرر أن الوسائل الإنتاجية التي تولدت وتكاثرت بها مضامين التراث، متنوعة الأصناف ومتفاوتة المراتب، هذه الأصناف والمراتب التي يحصرها طرفان متباينان هما: طرف **الآليات المادية**، مثل الوسائل التسديدية والتأنيسية وطرف **الآليات الصورية**، مثل الوسائل اللغوية والمنطقية، مع العلم بأن إهمال الآليات المنطقية كان أظهر وأقوى في أعمال التقويم المنجزة بسبب تدهور القدرة المنهجية عند دارسي التراث وقصورهم عن تبين أساليب الادعاء والاعتراض التي بُلّغت بها المضامين التراثية. وأما التوجه **الشمولي**، فيقول بضرورة تقبل التراث بوصفه كلاً متكاملاً ووحدة متناسقة من غير انتقاص لأي جزء من أجزائه أو التقليل من وظيفته؛ فحتى لو سلمنا بوجود ثغرات أو عثرات في هذا القطاع أو ذاك من التراث، ما كان ينبغي للقارىء أن يعدل عن تقويمه، متوسلاً في ذلك بأقصى ما يمكن من الأدوات حتى تظهر كل جوانبه؛ فلربما كان الخطأ في اجتهاد السلف أقوم وأنفع من الصواب في اجتهاد الخلف من المعاصرين لو أننا وضعنا في الاعتبار ما كان عليه السلف من اتساع العقل وتمام العلم بالإضافة إلى عصرهم وما عليه الخلف اليوم من تفاوت عقلي وعلمي مع زمانهم.

ومتى علمنا أن الاشتغال الصحيح والأصيل بالمضامين التراثية يوجب دراسة الآليات المادية والصورية الأصلية، لزمنا أن نقيم الدليل على صحة ادعائنا بأن التوجه الآلي في التقويم التراثي من شأنه أن يجعل الباحثين في التراث ينزعون إلى اتخاذ «نظرة تكاملية» فيه.

لما كنا قد سلمنا بمقدمة التركيب المزدوج للنص التراثي القاضية بقيام خصوصية المضمون على خصوصية كيفيات إنشائه وتبليغه، صح أن نستنبط منها أن دارس التراث مطالَب (بفتح اللام) بإقامة البحث في المضامين على البحث في الوسائل، فيكون حينئذ ملزماً بأن يتبين خصائص هذه الآليات الإنتاجية ويضع حدودها، ويُعيِّن شروطها، ويُرتِّب قوانينها، ويتتبع آثارها في تشكيل المعرفة داخل التراث. ولما سلمنا أيضاً بمقدمة تنقل الآليات الإنتاجية التي تقول بأن هذه الآليات ترحل من علم إلى آخر ومن قطاع إلى آخر، لزم أن نفرع عليها أن دارس التراث مطالَب (بفتح اللام) حينئذ بأن يترصَّد آثار هذه الآليات في كل نص تراثي يقع بين يديه، لأن الترحال الآلي يكون قد شمله، فلا يستثني إذن من هذه العملية التأسيسية أي نص، علا عنده شأنه أو هان، حتى تجتمع له العناصر المنهجية الكافية لبناء أحكام في التراث تكون مستندة إلى أدلة مقنعة وسليمة. ويترتب على الجمع بين مضمون المقدمة الأولى، وهو «تلازم المضمون والآلية»، ومضمون المقدمة الثانية، وهو «الصفة التجوالية للآليات»، أن الباحث في التراث مطالَب (بفتح اللام) بأن يطّرح كل أساليب الانتقاء والتفضيل الناتجة عن استخدام آليات استهلاكية معينة: عقلانية أو فكرانية، وبأن ينبذ كل ما من شأنه أن يُفوِّت عليه إدراك أجزاء التراث في ترابطها وتماسكها.

أما التسليم بمقدمة تشبع التراث بالآليات الإنتاجية، فيلزم عنه أن الاشتغال الآلي ليس مجرد وصف اعتباري خارجي نسنده إلى الوسائل التي بُنِيت بها مضامين التراث، أي وصف يتعلق بمستوى تنظيرنا وبلغة تقويمنا للتراث، بل هو أساساً مقصد حقيقي من المقاصد الأصلية لهذا التراث وقيمة جوهرية من قيمه الراسخة، بحيث لا ينفك وجوده عن مظاهر تَكَوُّنه وعن مراحل تطوره؛ فقد كان صانعو التراث لا ينشئون خطاباتهم بما اتفق لهم من الوسائل، سواء ضبطوها أم لم يضبطوها، بل كانوا، على خلاف ذلك، يتخيرون هذه الوسائل بحسب أغراضهم العلمية، فيعملون على تبين أوصافها وتملك أسرارها قبل الدخول في الاشتغال بها، ويتنافسون في تحصيلها وتوسيع قدراتهم فيها، بل يمارسون نقدها وتنقيحها، إظهاراً لرسوخ معرفتهم بها، فتأتي خطاباتهم قائمة بشرائط العرض المدلل وبمقتضيات النظم المعلل.

2 ـ الوظيفة الآلية للعلم الإسلامي العربي

لا عجب إذ ذاك أن تكون «الآلية»، في تعريف التراث وصفاً يقوم بالعلم؛ فيقال «العلم الآلي» في صيغة المفرد أو «العلوم الآلية» أو «علوم الآلة» في صيغة الجمع؛ والعلم

الآلي هو عبارة عن العلم الذي لا يكون مقصوداً لذاته، أو قل، ليس هو غاية في حد ذاته بحيث لا يُطلب إلا من أجل غيره، وبحيث لا يُنال هذا الغير إلا بواسطته. ومتى كان العلم الآلي يتعلق به غيره، نزل منزلة العلم الأسبق (مثال المنطق)، ونزل هذا الآخر منزلة العلم الأشرف لكونه مقصوداً لذاته (مثال الطب). ولمفهوم «الآلية» في التراث معنيان اثنان؛ أحدهما، معنى أعم؛ والآخر، معنى أخص.

أما معنى «الآلية» الأعم، فهو أن تكون الآلية خاصية إضافية تلحق كل علم يشترك في تحصيل غيره، فيكون كل علم دخل في علم آخر بمنزلة آلة من آلاته؛ فإذا كان دخول الحساب في الفقه يجعل منه آلة له، فإن دخول الفقه في التصوف يجعل الفقه آلة له، كما أن دخول التصوف في علم الأخلاق يجعله آلة لهذا الأخير؛ وهكذا تكون الآلية صفة تعرض للعلوم من جهة استخدامها في غيرها بحيث لو صُرف عنها هذا الاستخدام، صارت علوماً مقصودة لذاتها؛ فيكون بذلك كل علم، من جهة، مقصوداً لذاته، ومن جهة أخرى، آلة لغيره. وأما معنى «الآلية» الأخص، فهو أن تكون صفة ذاتية لبعض العلوم، أي صفة تختص بها دون غيرها، بحيث لا يمكن أن يُصرف عنها وصف الاستخدام لغيرها حتى لو قصدناها لذاتها، لأن غاية هذا القصد أن ننظر في هذا الاستخدام لكي نزيد في تصحيحه وضبط قوانينه، وبحيث لا ينتقل هذا الوصف الآلي عنها حتى ولوْ لم يقع التوسل بها في تحصيل علوم أخرى.

فسواء أكانت الآلية في أصل الاصطلاح معنى عاماً ثم دخله التخصيص، أو كانت معنى خاصاً ثم دخله التوسيع، فإن التراث استوعب المعنيين معاً، إذ تقلبت مضامينه بينهما تقلباً؛ ويتجلى هذا الاستيعاب في رسوخ أوصاف ثلاثة للآلية في الممارسة التراثية هي: «الخدمة» و «العمل» و «المنهج».

1.2 ـ الخدمة:

نقصد بـ «الخدمة» صفة الشيء الذي يقوم بما تحصل به المنفعة لشيء آخر؛ وإذا وُصف العلم بكونه «خادماً» لغيره، فمعنى ذلك أن هذا العلم قائم للغير بأمر من شأنه أن يستفيد منه، ويكون هذا الغير في الممارسة التراثية، إما علماً من العلوم النقلية أو العقلية، وإما مبدأ من المبادىء الأصلية للتراث الإسلامي العربي. ففي الحالة الأولى، إن العلم الخادم هو ما كان آلة من الآلات التي يتوصل بها العلم المخدوم إلى تقرير أحكامه واستخراج مسائله، فيكون المنطق بحسب هذه الحالة أكثر العلوم آلية، يليه في ذلك علم اللغة ثم الأمثل فالأمثل.

وفي الحالة الثانية، فإن العلم الخادم هو ما كان وسيلة لتحصيل وتوصيل المبادىء العقدية والشرعية للحقيقة الإسلامية، علماً بأن هذه الحقيقة في الممارسة التراثية باتت

تستتبع الحقيقة العلمية بحيث لا يُقْبَل من العلم إلا ما كان موافقاً لمقتضياتها، بل تستتبع الحقيقة اللغوية بحيث لا يُقْبَل من الاستعمال إلا ما كان ملائماً لقيمها؛ فتكون بذلك العلوم التي نقلها إلينا التراث معارف لم تنقطع، في كل أطوارها التي تقلبت فيها وفي كل المظاهر التي تشكلت بها، عن خدمة مبدإ الحقيقة الإسلامية، وإن تفاوتت هذه الخدمة فيما بينها؛ فإذا كان بعض هذه العلوم يجتهد فيها اجتهاداً بمقتضى اختصاصه بالنظر في الشريعة أو العقيدة، فإن بعضها كان يطلبها من غير أن يكون له تعلق بهذا الاختصاص، وكان البعض الآخر يعمل على الدخول في هذه الخدمة بموجب تأثير القيم العامة لمجال التداول الإسلامي العربي.

وبإيجاز، إن الخدمة تكون وصفاً لآلية العلم متى جمع بين أن يكون وسيلة إلى غيره وأن يكون قائماً بالمبادىء والمقاصد الأصلية للتراث.

2.2 ـ العمل:

تظهر الصبغة العملية للآلية في التراث الإسلامي العربي من الوجوه الثلاثة الآتية:

1.2.2 ـ تعلق الآليات بكيفيات عمل: كل ما كان آلة لغيره يكون متعلقاً بكيفيات عمل، وهذا الاقتران بين «الكيفيات» و «العمل» يدل على أن الآلية لها خاصية عملية، وتقوم هذه الخاصية في كون الآلية ترتبط أساساً بـ «الإجراءات»؛ وبَيِّن أن كل «إجراء» تتحدد قيمته بالنتائج التي تترتب عليه والفوائد التي يأتي بها؛ وكل ما يقاس بمعيار الفائدة، يكون ثابت الاتصاف بالخاصية العملية؛ فتكون الآلية، بوصفها متعلقة بوجوه الإجراء، متغلغلة في العمل.

2.2.2 ـ التمييز بين الخير والشر: لا تقتصر وظيفة «الآلية» على القيام بالتمييز بين الصدق والكذب كما هو الشأن في العلوم النظرية، وإنما كذلك بالتمييز بين الخير والشر. ومعلوم أن الخير والشر قيمتان تتعلقان بمجال السلوك والأخلاق[3]. وإذا نحن قدرنا حق التقدير هذا الامتداد للآلية الذي لم يَرِد قط عند «الأوائل»، أدركنا كيف كان التوجه العملي وصفاً راسخاً للآلية في التراث الإسلامي.

3.2.2 ـ تعلق العلم بالعمل: يتميز العلم في التراث الإسلامي بكونه لا ينفك عن العمل، ولا نكاد نجد عالماً اشتهر في الناس الأخذ عنه إلا ووقف عند هذا الترابط معبراً

---

(3) يقول أبو حيان التوحيدي على لسان أبي سليمان السجستاني، المنطق «آلة بها يقع الفصل والتمييز بين ما يقال: هو حق أو باطل فيما نعتقد، وبين ما يقال هو خير أو شر فيما نفعل، وبين ما يقال: هو صدق أو كذب فيما يطلق باللسان وبين ما يقال: هو حسن أو قبيح بالفعل»، **المقابسات** رقم 22، ص 110 ويقول أبو الحسن العامري، المنطق هو «آلة عقلية تكمل بها النفس الناطقة التمييز بين الحق والباطل في الأبواب النظرية، وبين الخير والشر في الأبواب العملية» كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، ص 95.

عنه بهذه الصيغة أو تلك، مثل القول: «العلم مبدأ العمل والعمل تمام العلم»[4] أو القول: «العلم المستعمل» أو «العلم الباعث على العمل»[5] أو القول: «كمال العلم في حصول الاتصاف به»[6]. فكل معرفة عقلية نافعة، لا بد أن تنتقل من مستوى مجرد التمييز النظري إلى مستوى التّخلّق السلوكي بها ولو كانت لغة أو منطقاً أو حساباً، لأنها، بفضل هذا التخلق، تنفُذ إليها المعاني اللطيفة والقيم الروحية، فتقيها مساوىء التنظير الجاف والتسييس الضار، وتمدها بأسباب العمل المسدد والتأنيس المتبصر.

وباختصار، إن «الآلية» في العلوم تتعلق بالعمل من جهة انبنائها على الإجراءات، ومن جهة تقويمها للسلوك، ثم من جهة إقامتها للعلم على العمل.

3.2 - المنهج:

المقصود بـ «المنهج»، كما هو واضح، جملة الطرق والأساليب التي يُتوصل بها إلى نتائج معينة، وقد أدركت الممارسة التراثية الخاصية «المنهجية» للعلم إدراكاً تاماً، وصاغتها بصيغ مختلفة؛ منها الصيغة التي جاءت عند التهانوي في **كشاف اصطلاحات الفنون** إذ يقول «إن ما يكون في حد ذاته آلة لتحصيل غيره، لا بد أن يكون متعلقاً بكيفية تحصيله فهو متعلق بكيفية عمل»[7]؛ فالتعبير «كيفية عمل» هو بالذات الصيغة التي جرى استعمالها اليوم في تعريف المنهج؛ وعلى هذا المعنى يُحمل لفظ «الوسيلة» الذي غلب استعماله كمرادف للفظ «الآلة»، فقيل علوم «الوسائل» بدل علوم «الآلة»، وقيل، في المقابل، علوم «الغايات» بدل علوم «المقاصد».

وتشمل المنهجية المنطقية في التراث كل المقولات والأدوات التي تدخل في بناء الاستدلالات؛ ويمكن تقسيم هذه الاستدلالات إلى قسمين: قسم الاستدلالات التي يقوم بها الباحث بمفرده للوصول إلى العلم بأمور معينة تشغله، فيستحق بذلك اسم «الناظر»، وقد نسميها «الاستدلالات النظرية»، وقسم الاستدلالات التي يقوم بها الباحث بالمشاركة مع غيره، طلباً للصواب في مسألة وقع التنازع فيها، فيستحق حينئذ اسم «المُناظِر»، ويجوز أن نسميها «الاستدلالات التناظرية».

وهنا تجب الإشارة إلى حقيقة أساسية لا ينكرها إلا مكابر، وهي أنه إذا كانت الممارسة التراثية قد عرفت هذين الصنفين من الاستدلالات، فإن الصنف التناظري كان أكثر تمييزاً لها، حيث إنه شمل جميع مجالات المعرفة الإسلامية العربية بوجه لا يشاركه

---

(4) أبو الحسن العامري، **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، ص .78.

(5) الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الأول، ص .69.

(6) ابن خلدون، **المقدمة**، ص. 460-461.

(7) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، الجزء الأول، ص. 5-6.

فيه الصنف الاستدلالي النظري؛ فقد أقيمت مجالس للمحاورة عرفت بـ «المناظرات»، كما وضعت تآليف على طريقة المناظرة في مختلف الميادين، بل حيثما وُجِدَت مذاهب ومدارس واتجاهات في مجال من مجالات المعرفة الإسلامية، كانت المناظرة طريقة التعامل بين رجالها؛ ولم تكن المناظرة وجه تفاعل التيارات التي تنتسب إلى قطاع علمي واحد فحسب، بل طبعت أيضاً التعامل بين أهل العلم من قطاعات مختلفة.

وعلى وجه الإجمال، إن المنهجية في التراث تعلقت بالاستدلالات التناظرية أكثر مما تعلقت بالاستدلالات النظرية حتى كاد هذا التعلق أن يكون أخص خصائص مفهوم «الآلية» في التراث، وأدلّها على نصيب العلم من الآلية، وكادت العقلانية التراثية أن تتحدد بالنظر في المناهج والعمل بها، فيصح وصفها بأنها «عقلانية مناهج».

هكذا، فقد استنبطنا من مسلمة تشبع التراث بالآليات الإنتاجية، أن مفهوم «الآلية» في التراث يتضمن حقائق ثلاثاً: **أولاها:** أن المعرفة التراثية معرفة خادمة تقوم بوظيفة التوسل وبشرائط ما أسميناه «الحقيقة الإسلامية العربية»؛ **والثانية:** أن المعرفة التراثية معرفة عملية تنبني على مبدإ الإجرائية وتمارس تقويم السلوك وتنقل مضامينها إلى حيز التطبيق؛ **والثالثة:** أن المعرفة التراثية معرفة منهجية تتحدد بطرق الناظر وطرق المناظر مع غلبة طرق التناظر.

وإذا أضفنا هذه الحقائق إلى ما استنبطناه من المقدمة الأولى، وهو الحاجة إلى تعقب الآليات التي أثرت في تشكيل مضامين التراث، وإلى ما استخرجناه من اجتماع هذه المقدمة إلى المقدمة الثانية، وهو ضرورة ترك المفاضلة بين أقسام التراث الناتجة عن التوسل بالآليات الاستهلاكية، جاز لنا أن نستنتج أن مطالبة دارس التراث الإسلامي العربي بالتخلي عن أساليب التجزئة والمفاضلة أقوى في هذا التراث منها في أي تراث آخر لا يبلغ مبلغه في التشبع بالآليات، فيكون هذا الدارس أولى من غيره باطراح المناهج التجزيئية وطلب مناهج التكامل.

وإذا تقرر هذا، فقد ظهرت صحة دعوى التقويم التكاملي التي ادعيناها في هذا الفصل، وهي: أن استكشاف الآليات الإنتاجية واستعمالها في تقويم التراث من شأنه أن يحمل الدارس على ترك النظرة التفاضلية واتخاذ النظرة التكاملية في هذا التقويم.

التداخل المعرفي الداخلي وتكامل التراث

لقد أقمنا الدليل في الفصل السابق على أن النظر في الآليات الإنتاجية للتراث مقترن اقتراناً بالأخذ بالنظرة التكاملية في تقويمه. وذكرنا، بصدد عنصر الآليات الإنتاجية، أنها مختلفة الأصناف، متباينة المراتب، يحدها في أحد طرفيها أقصى الآليات مادية، وفي طرفها الآخر أقصى الآليات صورية، كما أشرنا من خلال كلامنا عن مفهوم «الآلية» إلى أنها تتصف بأوصاف ثلاثة، هي: «الخدمة» التي تكمن في النهوض بالمبادىء الأصلية للتراث، و «العمل» الذي يقوم في تسديد السلوك وتطبيق المعرفة، و «المنهجية» التي تكمن في التزام التناظر الجماعي. يبقى علينا إذن أن نبحث في مميزات النظرة التكاملية، فنبسط الكلام في جوانب الشمول وجوانب التتميم التي تبرز حقيقة التكامل في الممارسة التراثية، ونوضح كيف أن هذه الوجوه التكاملية تستند، في وجودها ورسوخها، إلى الآليات الإنتاجية التي تختص بها هذه الممارسة.

1 ـ التكامل التداخلي لمعارف التراث

اعلمْ أن أهم مظاهر الشمول التي تُدرَك بها الحقيقة التكاملية للتراث هي **التداخل** الذي حصل بين المعارف والعلوم في الممارسة التراثية. ونميز في هذا التداخل بين درجتين أساسيتين اثنتين هما: «التراتب» و «التفاعل».

أما عن درجة **تراتب العلوم**، فلقد تولى فلاسفة الإسلام وعلماؤه مهمة ترتيب العلوم التي عرفتها الثقافة الإسلامية منذ عهودها الأولى، فتركوا لنا تصانيف متعددة أشهرها تصانيف الفارابي في **إحصاء العلوم**، وإخوان الصفا في **الرسائل**، وابن سينا في **أقسام العلوم العقلية**، والخوارزمي في **مفاتيح العلوم**، وابن النديم في **الفهرست**، وابن حزم في **مراتب العلوم**، والأبيوري في **طبقات العلوم**، وابن عبد البر في **جامع بيان العلم وفضله**، وابن خلدون في **المقدمة**، وطاش كبري زاده في **مفتاح السعادة**، وحاجي خليفة في **كشف الظنون**، والتهانوي في **كشاف اصطلاحات الفنون**، والقنوجي في **أبجد العلوم**، وهذه التصانيف، وإن اختلفت في المعايير العملية وفي الأهداف التي وجهتها، فترددت بين الأهداف التقنية والأهداف التعليمية، فإنها توضح كامل التوضيح النزعة التكاملية التي كانت تطبع النظرية التراثية للمعرفة؛ فقد كانت هذه النظرية مبنية على الاقتناع التام بتقارب

العلوم وتشابهها، وبفائدة ترتيبها حتى تبرز علاقات هذا التقارب والتشابه؛ والشواهد على ذلك كثيرة، منها نص ابن حزم في رسالة **مراتب العلوم** الذي يقول فيه: «العلوم كلها متعلق بعضها ببعض ومحتاج بعضها إلى بعض»[8]، ومنها أيضاً نصيحة الغزالي في **ميزان العمل**، إذ يقول فيها: «على المتعلم ألا يخوض في فنون العلم دفعة، بل يراعي الترتيب، فيبدأ بالأهم فالأهم، ولا يخوض في فن حتى يستوفي الفن الذي قبله، فإن العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً وبعضها طريق إلى بعض، والمُوفق مراعي ذلك الترتيب»[9].

وأما عن درجة **تفاعل العلوم**، فلم يكتف علماء الإسلام بالقول بتدرج العلوم فيما بينها، بل أقروا بمشروعية تفاعل العلوم بعضها مع بعض، وتشابك العلاقات بينها؛ فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية، وهكذا. وقد ساهم هذا التفاعل في إثراء العلوم والفنون بعضها لبعض وفي توجيه بعضها مسار البعض الآخر، بل أدى ذلك التفاعل إلى امتزاج مصطلحات العلم الواحد بمصطلحات غيره من العلوم إلى حد أن تبدو بعض الإشكالات المعرفية التي يولدها هذا العلم كما لو كانت تنتسب إلى الإشكالات المعرفية التي تدخل في علم غيره؛ وخير شاهد على ذلك ما نجده من اختلاط التصورات الفلسفية بالمفاهيم الكلامية، واختلاطها بالمعاني الصوفية، ومن امتزاج مصطلحات الجدل بمصطلحات جل العلوم الإسلامية مثل الفقه وعلم الكلام والنحو والبلاغة. ولم يقف هذا التفاعل عند حدود انتقال علوم الآلة إلى علوم المقاصد، بل تعدى ذلك إلى انتقال علوم المقاصد ذاتها إلى علوم الآلة كتخريج الآلة النحوية على مقتضى أحكام التصوف[10].

وقد أدى الاقتناع بتداخل العلوم في الممارسة التراثية، تراتباً وتفاعلاً، إلى أن يتجه التعليم والتكوين والتأليف جميعاً إلى الأخذ بالموسوعية. فقد كان من مبادىء التعليم أن يبتدىء المتعلم بالاطلاع على علوم عصره في مقاصدها ومناهجها وفي بعض مسائلها، ثم ينتقل بعد ذلك، إن سنحت له الظروف، إلى التعمق وتحصيل الملكة فيها؛ فعلى المتعلم، كما يقول الغزالي، «ألا يدع فناً من فنون العلم، ونوعاً من أنواعه إلا وينظر فيه نظراً يطلع به على غايته ومقصده وطريقه. ثم إن ساعده العمر وواتته الأسباب طلب التبحر فيه، فإن العلوم كلها متعاونة مترابطة بعضها ببعض، ويستفيد منه في الحال حتى لا يكون معادياً لذلك العلم بسبب جهله به»[11]. كما صار لا يستحق لقب «المتأدب»، أو قل، بالاصطلاح

---

(8) ابن حزم، «مراتب العلوم» في **رسائل ابن حزم الأندلسي**، الجزء الرابع، ص. 89-90.

(9) الغزالي، «**ميزان العمل**» ضمن النصوص المختارة في **الفكر الأخلاقي العربي**، ماجد فخري، الجزء الأول، ص. 209.

(10) انظر القشيري، كتاب **نحو القلوب**.

(11) الغزالي، المصدر السابق، ص. 209.

الحديث، «المثقف» إلا «من أخذ من كل فن بطرف» حتى قيل: «من أراد أن يكون عالماً، فليطلب علماً واحداً، ومن أراد أن يكون أديباً، فليتسع في العلوم»[12]؛ ومن المتأدبين الذين اشتهروا بهذا الوصف الموسوعي نخص بالذكر منهم اثنين: أحدهما، **الجاحظ** الذي جاء إنتاجه أقرب ما يكون إلى العمل الموسوعي الذي يحيط بمعارف وفنون أهل زمانه؛ والثاني، **أبو حيان التوحيدي** الذي شُهِد له بالتفنن في علوم عصره من الفلسفة والمنطق والتصوف والكلام والفقه والنحو واللغة والشعر والأدب.

ولا عجب عندئذ في أن يُخَلِّفَ لنا هذا النمط من التعليم المتسع رجالاً قطعوا أعمارهم في طلب التمكن من أغلب العلوم العقلية والنقلية، حتى إن من أراد أن يتعاطى التفسير، لزمه عند علماء المسلمين التبحر في خمسة عشر علماً هي: اللغة والنحو والتصريف والاشتقاق وعلوم البلاغة الثلاثة (المعاني والبيان والبديع) وعلم القراءات وأصول الدين وأصول الفقه وعلم أسباب النزول والقصص وعلم الناسخ والمنسوخ والفقه والحديث وعلم الموهبة[13]. ومن هؤلاء الأعلام جل فلاسفة الإسلام، ويأتي في مقدمتهم الكندي الذي يعد من أوائل المؤلفين الموسوعيين، والذي خلف إنتاجاً متنوعاً اشتمل على المنطق والحساب والطب والهندسة والنجوم والموسيقى والجغرافيا والجدل وعلم النفس والسياسة والأخلاق وغيرها، وكذلك الفارابي وابن سينا اللذان تناولت كتاباتهما جملة العلوم العقلية المنقولة، فضلاً عن المعارف اللغوية مثل النحو والشعر والمباحث العقدية مثل علم الكلام والتصوف؛ وابن رشد الذي رسخت قدمه في العلوم الثلاثة: الفلسفة والطب والفقه، على تباعدها الظاهر؛ ومنهم أيضاً علماء الإسلام من أمثال الغزالي والرازي اللذين استخدما جل معارف عصرهما للكشف عن أسرار العقيدة الإسلامية؛ وابن خلدون الذي دلت مقدمته على تمكن كامل من ناصية العلوم وتاريخها في زمانه؛ والسيوطي الذي آلت إليه علوم عصره جميعها، فألف في مختلف مناحيها بقدرة أهل الاختصاص.

ولم تكن الموسوعية طابع التعليم أَوْ طابع التكوين الذي حصله أعلام الفكر الإسلامي، بل كانت أيضاً طابع التأليف؛ فصنفت الموسوعات التي تتناول العلمين فأكثر، أو تتناول الموضوع الواحد من جميع جوانبه القريبة والبعيدة؛ وتكاثر التأليف الموسوعي بتكاثر الإنتاج في جميع العلوم، سدا للاحتياج المتزايد إلى المصادر التي تجمع بين دفتيها مجمل هذه المعارف المتنوعة.

(12) قول لابن قتيبة، انظر **البصائر والذخائر** لأبي حيان التوحيدي، مقدمة المحقق؛ ص .ج. انظر أيضاً **إحصاء العلوم** للفارابي، جاء في هذا الكتاب: «ينتفع به (أي بكتاب **إحصاء العلوم**) المتأدب المتفنن الذي قصده أن يشدو جمل ما في كل علم»، تحقيق عثمان أمين، ص .55.

(13) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ص. 180-181.

وإذا تقرر أن التراث قد أخذ بتراتب العلوم على درجات مختلفة، والتزم بتفاعلها على وجوه متباينة، وعمل بأساليب في التعليم والتكوين والتأليف تحمل الصفة الموسوعية، فقد ظهر أنه لا ينفع في تحقيق نصوص التراث وتقويمها إلا مراقبة هذا التوجه التكاملي التداخلي وتحصيل تكوين شمولي ضروري لإدراك خصائص هذا التوجه ولحل أسرار التركيب المتشابك لهذه النصوص. وقد وضحنا في مطلع هذا الباب أن التداخل المعرفي على ضربين: أحدهما **داخلي** يتعلق بتفاعل العلوم الإسلامية بعضها مع بعض؛ والثاني، **خارجي** يتعلق بتفاعل العلوم الإسلامية مع غيرها من العلوم المنقولة، يونانية كانت أو فارسية أو هندية؛ وقلنا بأن غايتنا هي بيان الضربين من التداخل في أدل المعارف التراثية عليهما؛ وثبت عندنا، بمقتضى التسليم بشروط المعترض الآخذ بالتجزئة والمفاضلة، أن النموذج الأكمل للتداخل الداخلي نجده في علم أصول الفقه مع أبي إسحاق الشاطبي وأن النموذج الأكمل للتداخل الخارجي نظفر به في الفلسفة الإلهية مع أبي الوليد بن رشد.

وسوف نشتغل بتحليل آليات التداخل التي اتبعها هذان العلمان، فنبتدىء بالنظر في الآليات الداخلية في مجال الأصول، ثم ننعطف على الآليات الخارجية في مجال الإلهيات، فنفصل القول فيها. فإذا تمهد هذا، توجب علينا إيراد الدعوى العامة التي يقوم تحليلنا لهذين الصنفين من آليات التداخل مقام الدليل عليها؛ ونص هذه الدعوى التي نسميها «**دعوى التداخل المعرفي**» هو التالي:

> **لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء المسلمين أو أحد حكمائهم ما لم يقع التسليم بأن تداخل إنتاجه مع أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي أقوى من تداخله مع ما دونه قرباً من هذا المجال، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.**

فَتَبَيَّنَ أن مضمون هذه الدعوى يقضي بأن يكون الأصل في التداخل المعرفي هو بلوغ النهاية في خدمة المجال التداولي، فيكون ما خالط الأصوليات من البنى العلمية الداخلية وما خالط الإلهيات من البنى العلمية الخارجية أولى من غيرها بخدمة هذا المجال؛ ولا يُصار إلى طلب البنى العلمية التي دونها خدمة لهذا المجال إلا بدليل يُبيِّنُ فوات شرط من الشروط أو وجود مانع من الموانع، فيجوز إذ ذاك تقديم البعيد على القريب.

وحتى يتم لنا التدليل على هذا المدعَى (بفتح العين) العام، يلزمنا إثبات تحققه في كلا العلمين: الأصوليات والإلهيات؛ فلنشتغل في هذا الفصل الثاني بالطرف الأول من هذا المدعى، فنبين تحققه في علم الأصول بتحليل آليات التداخل الداخلي التي استعملت فيه.

2 ـ التداخل الداخلي في أصول الفقه: الشاطبي نموذجاً

ليس يخفى أن علم الأصول الذي يُعَد بحق علماً أنشأته الحضارة الإسلامية إنشاءً، يكاد أن يكون مجرد مزيج من أبواب نظرية ومنهجية، وأخرى عملية ومضمونية مستمدة من علوم مستقلة بنفسها؛ فمن الأبواب النظرية والمنهجية التي تدخل فيه: باب علم المناهج (أو «الميتودولوجيا») الذي ينظر في الأدلة الشرعية، تعريفاً وترتيباً، كما يدرس قواعد الاستنباط وقوانين الأحكام، وباب الاستدلال الحجاجي، وهو يُعنى بقوانين الجدل والمناظرة، وباب فقه العلم (أو «الإبستيمولوجيا») الذي يبحث في فلسفة التشريع، وباب اللغويات، وهو يختص بدراسة أصناف دلالات الألفاظ، ومن الأبواب العملية والمضمونية التي يشتمل عليها علم الأصول ما وقع اقتباسه من العلوم الإسلامية، مثل علم الحديث وعلم التفسير وعلم القراءات وعلم الكلام، فضلاً عن الفقه الذي جاء علم الأصول لاستخراج مبادئه وتحديد مناهجه وترتيب قواعده.

وقد يقال إن علم الأصول الذي يظهر بمظهر نسق من العلوم، لم تدخل فيه شعب العلوم الإسلامية وحدها، بل دخلت فيه أيضاً مباحث من العلوم العقلية المنقولة ولو أن البعض أنكر ذلك وردَّ أقسامه كلها إلى الثمرات الخالصة للاجتهاد الإسلامي العربي. وإذا كان الأمر كذلك، تعين أن يكون التداخل في علم الأصول وارداً بنوعيه: الداخلي والخارجي، فلا يُسَلَّم عندئذ حصر النظر في النوع الداخلي منهما.

نرد على ذلك بأن نظرنا في الأصوليات من جهة التداخل المعرفي الداخلي لا يمنع من النظر فيها من جهة التداخل الخارجي، فليس التنصيص على أحد الأمرين بالضرورة نفياً للآخر. وإن نحن تخيرنا الاشتغال بالجهة الداخلية، فذلك للاعتبارات المنهجية المبسوطة في مدخل هذا الباب، والتي تعود في جملتها إلى القول بضرورة اعتماد أبلغ وجه لهذا التداخل، وقد ظفرنا به في هذا العلم، فضلاً عن أن التداخل الخارجي الحاصل فيه ليس أحسن صورة لهذا الضرب من التداخل، فيجوز لنا الاستغناء عنه بغيره، وقد وجدنا له أفضل مثال في الإلهيات كما ذكرنا ذلك من قبل؛ هذا، ونحن لم نقصد إلى بحث الأصوليات من حيث هي كذلك، حتى يلزمنا استقصاء كل آليات التداخل فيها، أصنافاً ومراتب؛ وإنما كان هدفنا الوقوف على نماذج للضرب الداخلي من التداخل، سواء وجد في علم الأصول أو في غيره، ولم يحملنا على تخصيص هذا العلم بالنظر إلاّ التسليم بشروط الخصم القائل بالتجزيء والتفاضل، حتى ندفع أقوى الاعتراضات الممكنة على مبدإ التداخل، فأقمنا الدليل على تحقق هذا الضرب من التداخل في الأصول على الوجه الأكمل، ولا يعنينا في هذا السياق ضرب غيره؛ كما كان الداعي إلى اختيار أبي إسحاق

الشاطبي شاهداً على هذا التداخل هو تسليم هذا الخصم به، ظناً منه أنه ينقض نتائجنا في التداخل الداخلي، فأقمنا الدليل على أنه خير من قام بمقتضيات هذا التداخل في علم الأصول، حتى إذا ظهر بطلان ظن الخصم، اضطر إلى الإذعان لهذه النتائج.

1.2 - شروط التداخل الداخلي في الأصول:

بعد دفع هذا الاعتراض، نقول إن الشاطبي لم يسلك في التكامل الداخلي لعلم الأصول مسلك من صار إلى العمل به من غير وعي به، ولا تَفَطَّن لفائدته ولا لخصوصيته؛ بل كان، على العكس من ذلك، يشغله هذا التداخل بالقدر الذي يشغله تأسيس علم الأصول على كليات قطعية، سواء أكانت مبادىء عقلية أم حقائق استقرائية. ولا أدل على انشغاله بالتداخل من فتح باب استشكاله والنظر في هذا الإشكال في مطلع كتابه المتفرد **الموافقات**[14]، حتى صار كلامه فيه حجة يُفْزَع إليها عند الاقتضاء. ويمكن صوغ استشكال الشاطبي للتكامل كما يلي:

إن التداخل على ضربين: أحدهما، **ابتذالي** يصير المبحث العلمي بمقتضاه قابلاً للاندماج في أي علم من العلوم، فتنمحي بذلك خصوصيته العلمية؛ والثاني، **إجرائي** يقبل المبحث العلمي بمقتضاه الاندماج في جملة مخصوصة من العلوم دون غيرها.

وإذا نقلنا هذه التفرقة في التداخل إلى علم أصول الفقه، فإن معنى التداخل فيه يصير دائراً بين هذين الضربين، فيتعين علينا دفع الضرب الابتذالي عنه، لأنه خروج عن مقصد وحدة الموضوع الذي يتعلق به العلم. هاهنا يتوسل الشاطبي، لرفع هذا الابتذال عن التداخل في الأصول، بمعيارين اثنين:

أحدهما، التمييز في المعارف المندرجة في أصول الفقه بين المعارف الخادمة لغيرها، ويسميها باسم «المسائل العارية» وبين المعارف غير الخادمة لغيرها أو قل، باصطلاحنا، «المسائل المتأصلة».

والثاني، التمييز في تداخل الفقه وأصوله بين ما يدخل في الفقه ويدخل في أصول الفقه، ثم بين ما يدخل في الفقه ولا يدخل في أصول الفقه.

فبمقتضى المعيار الأول، يُخرج أبو إسحاق من المعارف المتداخلة مع الأصول كل المعارف الخادمة لهذا العلم، أو، باصطلاحه، «المعارف العارية»؛ وقد نص على ذلك في القاعدة الرابعة من جملة القواعد الثلاث عشرة التي مهد بها لكتابه، وهذه القاعدة هي: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»[15]، وبمقتضى المعيار الثاني، يُخرج أبو

(14) الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الأول، ص. 42-45.

(15) المصدر نفسه، ص. 42.

إسحاق من المعارف المتداخلة مع الأصول كل المعارف التي تدخل في الفقه ولا تدخل في أصوله، مثل بعض المسائل الكلامية واللغوية والنحوية التي أقْحِمت في هذا العلم والتي تبحث فيها علوم مستقلة معتبرة، وقد صاغ ذلك في صورة المبدإ التالي: «ليس كل ما يفتقر إليه الفقه يُعَد من أصوله»[16].

وعلى هذا، فلا تداخل مقبول في علم الأصول إلا بين المعارف التي تكون قد خرجت عن نسبتها إلى مجالات علمية أخرى، واندمجت في هذا العلم اندماجاً مع ثبوت فائدتها للفقه، فتكون المعارف المتكاملة مع علم الأصول تكاملاً تداخلياً هي بالذات المعارف التي تأصلت في هذا العلم، وانبنت عليها الفروع الفقهية، فإذن بفضل هذين القيدين: «إفادة الفقه» و «الدخول في النسبة إلى علم الأصول»، يكون الشاطبي قد دفع عن هذا العلم التداخل الابتذالي وجلب له التداخل الإجرائي الذي يمكّن وحده من إضفاء الوحدة والتناسق على هذا العلم.

وإذ عرفنا أن الشاطبي قد تفطن تمام التفطن لمقتضى التكامل التداخلي، يبقى علينا أن نبين كيف مارس الشاطبي الضرب الداخلي منه، علماً بأنه لم يمارس ضربه الخارجي، بل أنكره بدليل تَبَرُّئِه من الفلسفة الإلهية[17]، هذا خلافاً للأصوليين من أمثال ابن حزم والغزالي كما سنرى في موضعه من التقريب التداولي.

بناء على ما تقدم، يتوجب علينا أن نراعي في التداخل الشرائط التالية:

أ ـ أن يكون المبحث العلمي المتداخل مع أصول الفقه أقرب المباحث العلمية إلى مجال التداول الإسلامي العربي،

ب ـ أن يكون هذا المبحث مفيداً للفقه بحيث تنبني عليه بعض فروعه،

ج ـ أن يكون نقل هذا المبحث من المجال العلمي الخاص به إلى علم الأصول غير مانع من قيام نسبة أصيلة بينه وبين الأصول.

يترتب على هذا، أن مسألة التداخل المعرفي التي قصدنا إثباتها في هذا الفصل، تصير مخصصة بالشرطين الأخيرين، فتتفرع عليها مسألة جديدة نسميها **«دعوى التداخل الداخلي»**، ونصوغها كما يلي:

لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء الأصول ما لم يقع التسليم بأن المبحث العلمي المتداخل مع علم الأصول تداخلاً مفيداً للفقه في بعض فروعه وغير مانع من قيام نسبة أصيلة بينه وبين علم الأصول هو أقرب المباحث المأخوذة

---

(16) المصدر نفسه، ص .43.

(17) المصدر نفسه، ص .51.

من علم غيره، إلى مجال التداول الإسلامي العربي، حتى يقوم الدليل على خلافه.

لكن هذا لا يمنعنا من أن نُلزم أنفسنا بشروط أشد تقييداً من الشرطين الذين وضعهما الشاطبي، وهما: «إفادة المبحث المضاف إلى الأصول للفقه» و «ترسيخ النسبة إلى علم الأصول»، لأن في زيادة التقييد مطالبة أقوى بالبرهان على حقيقة التداخل الداخلي، بحيث إذا أثبت المدعي صحة الدعوى المقرونة بهذه الشروط الأشد كان أوفى بإثباتها وهي مقرونة بالشرطين السابقين، فضلاً أن هذه الزيادة في القيود تتلائم مع مبدإ أخذ به الشاطبي نسميه «مبدأ تراكم الأدلة»، ومقتضاه أن الدليل الواحد قد يفيد بانفراده الظن، لكنه يفيد باجتماعه إلى غيره اليقين[18].

فلنستبدل في الشروط الثلاثة السابقة مكان العنصر الجزئي: «المبحث العلمي» العنصر الكلي الذي هو: «العلم»، ومكان العنصر الجزئي: «بعض فروع الفقه» في الشرط الثاني، العنصر الكلي الذي هو: «كل فروع الفقه»، ومكان العنصر الجزئي: «نسبة أصيلة» في الشرط الثالث العنصر الكلي الذي هو: «نسبة شاملة». وبفضل هذه الاستبدالات الثلاثة، تتخذ عناصر الدعوى السابقة الصورة الجديدة الأقوى الآتية:

أ ـ أن يكون **العلم** المتداخل مع الأصول أقرب العلوم إلى مجال التداول.

ب ـ أن يكون هذا العلم مفيداً للفقه بحيث تنبني عليه كُلّ فروعه.

ج ـ أن يكون نقل هذا العلم إلى الأصول غير مانع من قيام نسبة **شاملة** بينها وبين الأصول.

كما تتخذ دعوى التداخل الداخلي الخاصة الصيغة الجديدة الأقوى التالية:

لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء الأصول ما لم يقع التسليم بأن العلم المتداخل مع علم الأصول تداخلاً مفيداً للفقه في جميع فروعه وغير مانع من قيام نسبة شاملة بينه وبين علم الأصول هو أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي، حتى يقوم الدليل على خلافه.

لما كانت هذه المسألة أخص من المسألة السابقة، فقد ظهر أن إثبات صحتها يلزم عنه إثبات صحة الثانية، ما دام لازم الحق حقاً؛ فلنشتغل الآن بالتدليل عليها، وواضح أننا نحتاج في هذا التدليل إلى إثبات العناصر الآتية:

أ ـ وجود علم مخصوص متداخل مع أصول الفقه،

---

(18) المصدر نفسه، ص 38-39.

ب ـ إفادة هذا العلم لجميع فروع الفقه،

ج ـ ثبوت نسبة شاملة بين هذا العلم وبين أصول الفقه،

د ـ كون هذا العلم أقرب إلى مجال التداول الإسلامي العربي باعتبار هذه الإفادة للفقه وتلك النسبة إلى علم الأصول.

فلنسم هذه العناصر باسم «أركان» دعوى التداخل الداخلي، ولنبرهن عليها واحداً واحداً؛ وواضح أيضاً أن البرهان على الركن الأساسي الرابع منها يتوقف على إثبات الأركان الثلاثة الأولى؛ فلنقدم إذن التدليل عليها.

2.2 ـ تداخل علم الأخلاق مع أصول الفقه:

اعلم أن الأصل في التداخل المعرفي الداخلي عند أبي إسحاق هو بالذات اشتغاله بمفهوم «المقصد»؛ فقد نُسب إليه تأسيس «علم المقاصد»، على الرغم من أن غيره، من أمثال الجويني والغزالي، سبقه إلى الكلام في هذا الموضوع، إلا أن مدلول هذا التأسيس فيه إجمال يحتاج إلى تفصيل؛ فقد يراد به جعل المقاصد قسماً متميزاً من أصول الفقه ينضاف إلى الأقسام الأخرى كقسم الأدلة وقسم الأحكام وقسم طرق الدلالة ليكوّن المجموع ما اصطلح عليه باسم «أصول الفقه». وقد يراد أيضاً إنشاء صياغة جديدة لأصول الفقه ينتقل بمقتضاها هذا العلم إلى مزيد من الإحكام المنهجي والاشتمال المضموني.

أما الأول، فغير مسلَّم، لأن ما تناوله علم المقاصد بالبحث هو جملة ما يختص بالنظر فيه علم الأصول بحسب وضعه الاصطلاحي؛ فمن الخطإ المنهجي إنزال المقاصد منزلة باب من أبواب الأصول كما يقع ذلك في كتب «الأصوليين» المتأخرين. وأما الثاني، فيحتاج إلى مزيد التوضيح؛ فإذا كان المقصود هو انتقال في النظام المعرفي كما جاء ذلك عند الجابري، بمعنى أن علم المقاصد هو علم يُخرِج أحكام الفقه من المعالجة البيانية إلى التنسيق البرهاني(19)، فلا يُسلِّم، لأننا سوف نرى أن المضامين المقصدية تندرج في نظام معرفي أنزله الجابري مرتبة هي دون مرتبة البيان؛ إذ ينكشف أنها على الحقيقة مضامين عرفانية، فيكون الانتقال الذي حصل في علم الأصول ليس انتقالاً إلى «الأفضل» أي ارتفاعاً في القيمة العلمية كما ادعى هذا الناقد، بل انتقالاً إلى «الأخس»، أي نزولاً في هذه القيمة، متى أخذنا بمعاييره في ترتيب النظم المعرفية. أما إن كان المقصود هو بناء نسق متداخل يحقق وجهاً من وجوه التكامل لم ينتبه إليه الأصوليون الذين سبقوا الشاطبي، فهو ما ندعيه ونريد إقامة الدليل عليه.

بعد هذا التمهيد، لنرجع إلى ما كنا بسبيله، وهو أن مفهوم «المقصد» هو مدار

---

(19) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص.554.

التداخل الداخلي عند الشاطبي؛ فلنبسط الكلام في ذلك، مستهلّين بتحرير المراد من لفظ «مقصد»، فنقول بأن المقصد لفظ مشترك بين معان ثلاثة لا أحد، حسب علمنا، سبق إلى تفصيل الفروق بينها. ولكي نتبين بوضوح هذه الفروق، نتوسل في ذلك بطريق التعريف بالضد، فنقابل معاني المقصد بأضدادها، واحداً واحداً.

أ ـ يُستعمَل الفعل: «قصد» بمعنىً هو ضد الفعل: «لغا» («يلغو»). لما كان اللغو هو الخلو عن الفائدة أو صرف الدلالة، فإن المقصد يكون، على العكس من ذلك، هو حصول الفائدة أو عقد الدلالة؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم «المقصود»، فيقال: «المقصود بالكلام» ويراد به مدلول الكلام، وقد يُجمَع على «مقصودات»، وسنستعمل هذا الجمع حرصاً على التمييز؛ أو قل، بإيجاز، إن المقصد بمعنى المقصود هو **المضمون الدلالي**. وتناول الشاطبي موضوع المقصودات في النوع الثاني من القسم الأول من **كتاب المقاصد** وهو الجزء الثاني من **كتاب الموافقات**، وذلك تحت عنوان: «مقاصد وضع الشريعة للإفهام».

ب ـ يُستعمَل الفعل: «قصد» أيضاً بمعنى هو ضد الفعل: «سها» («يسهو»). لما كان السهو هو فقد التوجه أو الوقوع في النسيان، فإن المقصد يكون، على خلاف ذلك، هو حصول التوجه والخروج من النسيان؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم «القصد»، وقد يجمع على «قصود»؛ أو قل، بإيجاز، إن المقصد بمعنى القصد هو **المضمون الشعوري أو الإرادي**. وعالج الشاطبي مبحث القصود في مواضع عدة من **كتاب المقاصد**، وهي: النوع الثالث من القسم الأول بعنوان: «مقاصد وضع الشريعة للتكليف» والنوع الرابع من القسم الأول بعنوان: «مقاصد وضع الشريعة للامتثال»، وأخيراً القسم الثاني بعنوان: «مقاصد المكلف».

ج ـ يُستعمَل الفعل: «قصد» كذلك بمعنىً هو ضد الفعل: «لها» («يلهو»). لما كان اللهو هو الخلو عن الغرض الصحيح وفقد الباعث المشروع، فإن المقصد يكون، على العكس من ذلك، هو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم «الحكمة»، ونحتفظ بلفظ «مقاصد» بصيغة الجمع لإفادة هذا المدلول الثالث؛ أو قل، بإيجاز، إن المقصد بهذا المعنى هو **المضمون القيمي**. وبحث الشاطبي هذا الصنف الثالث من المقاصد في النوع الأول من القسم الأول من **كتاب المقاصد** تحت عنوان: «مقاصد وضع الشريعة ابتداء».

وعلى الجملة، فإن الفعل: «قصد»، قد يكون بمعنى «حصّل فائدة» أو بمعنى «حصل نية» أو بمعنى «حصل غرضاً»، فيشتمل «علم المقاصد» إذ ذاك على ثلاث نظريات أصولية متمايزة فيما بينها: أولاها، **نظرية المقصودات**، وهي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي؛ والثانية، **نظرية القصود**، وهي تبحث في المضامين الشعورية أو الإرادية والثالثة،

نظرية المقاصد، وهي تبحث في المضامين القيمية للخطاب الشرعي.

وإذا تقرر هذا، ظهرت الحاجة إلى معرفة السبب الذي جعل هذه المباحث الثلاثة تجتمع في صلب أصول الفقه. الواقع أن من يعمل الفكر في أحكام هذه المباحث، لا يلبث أن يتبين أن هناك أصلاً جامعاً بينها، إذ أن لكل من المقصود والقصد والمقصد أوصافاً **أخلاقية**: ظاهرة وخفية، نسيتها أو تناستها كل الدراسات التراثية، قديمها وحديثها، لأسباب متباينة ليس هذا موضع بسط القول فيها؛ وحسبنا هنا أن نستخرج هذه الأوصاف الأخلاقية، حتى نبين كيف امتزج علم الأخلاق بعلم الأصول امتزاجاً.

1.2.2 ـ الأوصاف الأخلاقية للمقصودات الشرعية: من الأوصاف الأخلاقية التي يختص بها العنصر الأول من العناصر المقصدية، وهو المقصود الشرعي، وصفان أساسيان: أحدهما، «الصبغة المعنوية»؛ والثاني، «الصبغة الفطرية».

1.1.2.2 ـ الصبغة المعنوية للمقصود الشرعي: ليس المقصود الشرعي من النص صيغة أو أسلوباً، وإنما هو أمر مضموني يُستَخرج من هذه الصيغة أو هذا الأسلوب، وقد يكون استخراجه قريباً أو بعيداً؛ فإن كان الأول، فإن المضمون يتبادر من اللفظ بأول النظر ونكتفي فيه ببادىء الرأي؛ وإن كان الثاني، فإننا نحتاج إلى مجاوزة الدلالة المباشرة والغوص في باطن النص غوصاً يتفاوت سعة وعمقاً، مع التوسل في ذلك بالأدلة الزائدة على اللفظ، وهي صنفان: أحدهما: أدلة مقالية مكونة من سياقات الكلام أو من نصوص أخرى؛ والآخر: أدلة مقامية مشتملة على أسباب النزول وملابسات السنة وظروف الممارسة العامة، وعلى ما تواتر من القوانين والقواعد المُشرَّعة إلى وقت ورود النص.

ولما كان المقصود الشرعي يؤخذ من منطوق النص كما يؤخذ من مفهومه، فلم يعد وجوده موقوفاً على ظاهر النص، وصار مُدْرَكاً عقلياً مستقلاً قد تقرب أو تبعد أسباب وصله بالصورة اللفظية. غير أن هذا المدرَك العقلي الشرعي ليس تصوراً مجرداً، بل هو مدرَك متصل اتصالاً بالقيمة العملية؛ ومقتضى القيمة العملية أن الخطاب المبلَّغ يُنْهِض إلى العمل ويُحرِك دواعي الممارسة في ظروف سلوكية مخصوصة؛ ولا مذهب فقهي أحرص على هذا التوجه العملي من المذهب الذي كان ينتسب إليه الشاطبي، ألا وهو المالكية! فقد تميز مذهب مالك عن بقية المذاهب الفقهية الأخرى باتخاذه «عمل أهل المدينة» مصدراً تشريعياً متميزاً، لِمَا اختصت به دار الهجرة من شرف الممارسة النموذجية للتشريع الإسلامي. وبما أن المقصود الشرعي مدرَك عقلي عملي، فقد صار نازلاً منزلة «المعنى»؛ فالمعنى إذن هو ما كان من المضامين الدلالية موجوداً في الإشارة كما هو موجود في العبارة، ومتحققاً في العمل كما هو متحقق في النظر. وكل ما كان كذلك، أي كان مضموناً دلالياً موجَّهاً توجيهاً عملياً، فله أساساً تعلق بالأخلاق، فالمقصود الشرعي هو إذن مقصود أخلاقي.

والشاهد على ذلك، القاعدة الأصولية التي تقضي «بأن العبرة في التصرفات بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني»؛ فلا يجوز، بمقتضى هذه القاعدة، الجمود على ظاهر الصيغة اللفظية متى ثبت بالقرائن الكافية أن المقصود منها على خلافه، لأن الأحكام الشرعية نيطت بالمدلولات المقصودة لا بالصور المنطوقة.

2.1.2.2 ـ الصبغة الفطرية للمقصود الشرعي: إذا كان هذا المقصود بمثابة قاعدة للسلوك، فإنه يختص من دون القواعد السلوكية الأخرى بكونه يأتي على وفق مقتضيات الفطرة؛ ومعلوم أن الفطرة عبارة عن الهيئة الخلقية والروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان والتي تُوَصِّله إلى معرفة عبوديته للخالق. ولما كان المقصود الشرعي موافقاً لهذه الهيئة الداخلية الأصلية، فإنه يقوم باستثمارها لإخراج الإنسان من التعرف الداخلي على تبعيته للخالق إلى التحلي السلوكي بآدابها، فيكون محفوظاً من الآفات التي تتطرق إلى القواعد السلوكية التي لا تستند إلى هذا الأصل. ولا أدل على ذلك من الحقيقتين التاليتين: **إحداهما**، كون الشارع وضع هذه المقصودات من أجل تحصيل الأخلاق كما يشهد بذلك الكثير من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي تأتي في سياقات تبرز الغايات الأخلاقية لتشريع الأحكام[20]؛ **والثانية**، كون مقصودات التشريع المدني الخاصة بالأحكام تنزلت على المعاني الأخلاقية للمُمارسة المكية، علماً بأن هذه الممارسة اختصت ببناء الصورة الأخلاقية للإسلام[21].

2.2.2 ـ الأوصاف الأخلاقية للقصود الشرعية: من الأوصاف الأخلاقية التي تميز العنصر المقصدي الثاني، وهو القصد الشرعي، نخص بالذكر وصفين اثنين: أحدهما، «الصبغة الإرادية»؛ والثاني «الصبغة التجردية».

1.2.2.2 ـ الصبغة الإرادية للقصد الشرعي: إن كل فعل قصدي يطلب إيقاع أمر أو عدم إيقاعه من غير أن يَلْزَم وقوع هذا المطلوب، وهو ما يُعرَف بـ «الإرادة». وليس يخفى أن الإرادة معنى أخلاقي؛ والإرادة على ضربين: إرادة الشارع وإرادة المكلّف؛ والأولى منهما إرادة أمرية تقتضي إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه، ولا تنحصر في قصد ما تأمر به المكلَّفَ أو تنهاه عنه، بل تقصد أيضاً أن يكون قصد المكلف موافقاً في العمل لقصدها فيما تأمر به أو تنهى عنه[22]. وأما الثانية، فهي إرادة امتثالية تقتضي بأن يقصد المكلّف اتباع

---

(20) من الآيات القرآنية الكريمة التي تجمع بين الأحكام والغايات الخلقية، الآية الكريمة: «أقم الصلاة، إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر» (سورة العنكبوت، الآية 45)، والآية الكريمة: «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها» (سورة التوبة، الآية 103).

(21) الشاطبي، المصدر السابق، الجزء الثاني، ص .76-77.

(22) المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص.331-332.

المطلوب على الوجه المطلوب، إن فعلاً أو تركاً، ولا يقف المكلف عند حد قصد الامتثال بإيقاع المأمور به أو عدم إيقاع المنهي عنه، بل يقصد أيضاً أن يوافق فيه قصد الشارع.

2.2.2.2 ـ الصبغة التجرّدية للقصد الشرعي: إن صاحب الفعل القصدي مطالَب بتحصيل التجرد عن الأغراض التي قد تلابس هذا الفعل، بمعنى أنه مدعو إلى تحصيل النية الخالصة. ومعلوم أن النية الخالصة فعل وجداني ينزل منزلة الأصل الذي تتفرع عنه كل الأفعال، قلبية كانت أو حسية، أو قل، منزلة المعيار الذي يحدد القيمة الأخلاقية لهذه الأفعال، فيحكم عليها بالصلاح أو بالفساد، حيث إنه إن حسنت النية، صح الفعل المتفرع عليها أو عُذِر صاحبه؛ وإن ساءت، بطل الفعل ولو جاء على تمام ضوابطه الأخرى. ولا يحصل التجرد للنية إلا باستيفاء الشروط الآتية:

ـ **دفع الاشتراك مع الحظ:** قد ينوي المكلف الدخول في طاعة معينة، فتصحب عملَه توجهات وتعلقات مختلفة تُعرَف عند أهل الأخلاق باسم «الحظوظ»، فيلزمه الإعراض عنها حتى ولو كانت غير مخالفة لقصد التقرب.

ـ **الابتدار باستحضار النية:** ينبغي للمكلف أن لا يباشر العمل حتى يتم له تحصيل النية فيه ولو كان من الأعمال التي لا تفتقر في الظاهر إلى هذه النية.

ـ **تكثير النيات:** ينبغي للمكلف أن لا يكتفي في الطاعة الواحدة بالنية الواحدة، بل عليه أن يعدد نياته في التقرب حتى تشمل خيرات كثيرة تعود بالتزكية على عمله.

وقد أولى الشاطبي المالكي عناية خاصة للقصود فاقت عنايته بالعنصرين المقصديين الآخرين: المقصود والمقصد، حتى إنه قرن بين التكليف والقصد[23]؛ فلا تكليف إلا على من تَعيَّن قصده، وإلا كُلِّف بما لا يطاق، بحيث يصير القصد نازلاً منزلة «العقل» الذي هو بالذات مناط التكليف. كما توسعت المالكية أكثر من غيرها في استعمال قواعد ومبادىء خاصة بالقصود، مثل: قاعدة «الأمور بمقاصدها» وقاعدة «المعاملة بنقيض القصد الفاسد»، و «مبدأ سد الذرائع» الذي يقضي بمنع ما يجوز من الوسائل إذا كانت مفضية إلى ما لا يجوز، احتياطاً من أن يقصد بهذه الوسائل ما يترتب عليها من مفاسد راجحة.

3.2.2 ـ الأوصاف الأخلاقية للمقصد الشرعي: نذكر من الأوصاف الأخلاقية التي تخص العنصر المقصدي الثالث، وهو بالذات «المقصد»، وصفين رئيسيين: أحدهما، «الصبغة الحِكمية» (بكسر الحاء)، والثاني، «الصبغة المصلحية».

1.3.2.2 ـ الصبغة الحكمية للمقصد الشرعي: يقترن الحكم الشرعي بغاية معينة تنزل منزلة القيمة التي يتوجه فعل المكلف إلى تحقيقها والتي تبلغ النهاية في الإتقان والكمال،

---

(23) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص. 149-160.

حتى اختصت باسم «الحكمة». وقد أدى النظر في الحِكَم (بكسر الحاء وفتح اللام) التي تقترن بالأحكام الشرعية إلى اتخاذ طريق خاص في تعليل الأحكام وفي الاستدلال عليها.

فلقد كان التعليل الذي غلب استعماله على الفقهاء والأصوليين هو التعليل بالأوصاف، ومثاله في الآية القرآنية: «فمن شهد منكم الشهر، فليصمه»[24] هو «شهود الشهر»، فقد جعل الشارع وصف «الشهود» سبباً لوجوب الصيام. فلنسم هذا الصنف من التعليل باسم «التعليل السببي»؛ فبَيِّنٌ أنه يقوم على أحكام موضوعة وقوانين مجعولة وعلى ربط الأسباب بالمسبَّبات. أما التعليل بالحِكَم، فهو تعليل بالغايات، ومثاله في حالة إباحة الإفطار عند المرض هو «دفع المشقة» أو «التيسير»، فيكون التيسير إذن علة غائية يصير بموجبها الإفطار مباحاً. فلنسم هذا الصنف من التعليل باسم «التعليل الغائي»، فَبَيِّنٌ أنه يقوم على أحكام قيمية وسنن معنوية وعلى ربط الأسباب بفاعلها. وقد جمع بعض الأصوليين، لا سيما أهل المقاصد منهم، بين التعليلين: السببي والغائي، بحيث وقفوا التعليل السببي على التعليل الغائي، فيصير الوصف الذي يُعلّل به الحكم تعليلاً سببياً مشروطاً بحصول الغاية من الحكم؛ ومثاله: إذا كان المرض وصفاً جعله الشارع سبباً لإباحة الإفطار، فإن هذه السببية لا تعمل عملها إلا إذا استُوفِيَ شرط الغاية، وهو «التيسير». وقد اصطلح الأصوليون على تسمية تعليق السبب بالغاية باسم «المناسبة»، فيكون التيسير، في هذا المثال، شرطاً في مناسبة المرض لإباحة الإفطار، أو قل، إن الوصف لا ينزل منزلة العلة السببية المناسبة للحكم حتى توجبه العلة الغائية، بمعنى أن يكون ترتيب الحكم عليه مؤدياً إلى تحقيق الحكمة منه[25].

وهكذا، يكون الأصوليون قد انقسموا بصدد تعليل الأحكام إلى فئات ثلاث: فئة أخذت بالتعليل السببي، وأخرى أخذت بالتعليل الغائي، وفئة ثالثة جمعت بين التعليلين؛ ولا عجب أن نجد علماء المالكية من أكثر علماء المسلمين انتساباً لهذه الفئة الثالثة، وذلك للتوجهات العملية والخلقية التي تميز بها المذهب المالكي كما تظهر في اختصاصه بمصدر في التشريع هو عمل أهل المدينة. كما لا عجب أن نجد أن الذين اهتموا بالمقاصد من علماء المذاهب الأخرى كانوا ممن هيمنت على فكرهم نزعة أخلاقية كالغزالي والعز بن عبد السلام من الشافعية وكابن تيمية وابن القيم من الحنابلة وغيرهم.

2.3.2.2 ـ **الصبغة المصلحية للمقصد الشرعي**: ما من غاية تقترن بالحكم الشرعي إلا وتشتمل على مصلحة معينة، غير أن هذا المفهوم عرض له لبس لا يقل عن اللبس الذي عرض لمفهوم المقصد إن لم يكن حاله فيه أشد، حتى صار عند البعض دالاً على المنفعة المادية الصرف؛ والتحقيق أن الأصل في المصلحة هو الخُلُق؛ ذلك أن لفظ «المصلحة» الذي

---

(24) القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية 185.

(25) انظر القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 6.

اشتُقّ من الفعل: «صَلَحَ» أو الفعل: «صَلُح» على وزن دال على اسم المكان، يراد به أساساً المحل المعنوي الذي يقع فيه صلاح المكلف، أو قل، بإيجاز، إن المصلحة هي موضع الصلاح. وإذا تبين أن المصالح التي تعتبرها الشريعة هي المواضع المعنوية التي يُحَصِّل فيها الإنسان صلاحه، علمنا أن وظيفتها الأساسية وظيفة أخلاقية صريحة، إذ حد الصلاح أنه قيمة أخلاقية، بل هو رأس القيم الأخلاقية، وحد الأخلاق أنها تبحث في الصلاح.

وحاصل الكلام في الأوصاف الأخلاقية للمقاصد الشرعية أن المقصود الشرعي معنوي وفطري، وأن القصد إرادي وتجردي، وأن المقصد حكمي (بكسر الحاء) ومصلحي، علماً بأن المصلحة هي المحل المعنوي لتحقيق الصلاح. وعلى هذا، يكون علم المقاصد هو الصورة التي اتخذها علم الأخلاق للاندماج في علم الأصول؛ وبإثباتنا أن الأخلاق علم متداخل مع الأصول، تم البرهان على الركن الأول من دعوى التداخل الداخلي الأصولي؛ فلنبين الآن كيف ترتبت الأحكام الشرعية لهذه العناصر المقصدية على أوصافها الأخلاقية، وهو الركن الثاني من هذه الدعوى.

3.2 ـ شمولية إفادة الأخلاق للفقه:

يتعين علينا أن نوضح كيف أن علم الأخلاق يفيد الحكم الشرعي من جهاته الثلاث: المقصود والقصد والمقصد.

1.3.2 ـ **فائدة الأخلاق للمقصود الشرعي**: قد أجمع الأصوليون على استناد المقصود الشرعي إلى الهيئة الخلقية التي فطر عليها الإنسان، فيكون حينئذ كل حكم شرعي مبنياً في أصله على هذه الفطرة؛ وقد بيننا كيف أن كل ما انبنى على الفطرة لا بد أن يكون معنى عملياً ليس تعلقه بظاهر النص أولى من تعلقه بإشارته، ولا تعلقه بأول النظر أولى من تعلقه بإعمال النظر، كما وضحنا كيف أن المعاني العملية هي بمثابة القواعد السلوكية التي تقررها الأحكام الشرعية. ومتى سلمنا أن كل حكم شرعي مبني على الفطرة هو بمنزلة قاعدة تُقوِّم السلوك، لزم أن يكون كل حكم شرعي ناهضاً بتقويم الأخلاق. وقد نضيف إلى هذه النتيجة السابقة الحقيقتين المسلمتين:

إحداهما، أن القاعدة الشرعية أكثر تسديداً للسلوك من غيرها، أو قل **أوفق** منها، وذلك بمقتضى ثبوت بعدها عن التجريد النظري.

والثانية، أن القاعدة الشرعية أكثر تغلغلاً في العمل من غيرها، أو قل **أرسخ** منها، وذلك بموجب إقرارها بمبدإ المراتب في كل عمل وفتح الباب للزيادة فيها.

يلزم عن ذلك كله أن كل حكم شرعي **يسنّ أكثر القواعد تسديداً للسلوك وأكثرها تغلغلاً في العمل.**

2.3.2 ـ **إفادة الأخلاق للقصد الشرعي**: اتفق الأصوليون على أن العمل بالحكم

الشرعي يستوجب استحضار قصد التقرب به، حتى يتميز عن غيره من أفعال العادات، وتتميز مرتبته عن مرتبة غيره من أعمال العبادات. وقد بينا كيف أن النية هي توجيه للفعل لا يصلح حتى يتخلص مما قد يلابسه من التوجهات غير التعبدية، بمعنى أن النية الصالحة هي النية الخالصة، علماً بأنّ النية والإخلاص معنيان لا ينازع أحد في صفتهما الأخلاقية. ومتى صح أن العمل بالحكم الشرعي يقتضي تحصيل نية التقرب مع الاجتهاد في التحقق بالإخلاص، وأن النية والإخلاص من صميم الأخلاق، لزم أن يكون الحكم الشرعي موقوفاً على القيام بشرائطه الأخلاقية. وقد نضيف إلى هذه النتيجة الأولى حقيقتين أخريين مسلم بهما:

إحداهما؛ أن النية والإخلاص **أسبق** من غيرهما من المعاني الأخلاقية، إذ ينزلان منزلة الشرطين اللذين إذا فقدا فقد المشروط، حتى لا عمل إلا مع الإخلاص، ولا عمل إلا مع النية، مصداقاً للحديث الشريف: «إنما الأعمال بالنيات».

والثانية، أن النية والإخلاص **أدق** المعاني الأخلاقية، إذ يخفى أصلهما عن النظر، ويمتنع محلهما عن القياس، حتى إنه لولا شدة أثرهما في السلوك، لكان المرء أميل إلى القضاء بعدمهما منه بوجودهما.

وعلى أساس هذه الإضافة، يكون كل حكم شرعي مقتضياً **أسبق وأدق الشرائط الأخلاقية**.

3.3.2 ـ إفادة الأخلاق للمقصد الشرعي: أطبق الأصوليون على أنه لا حكم شرعي إلا وهو منوط بمصلحة مخصوصة؛ وقد أثبتنا أن هذه المصالح هي بمثابة العلل الغائية للأحكام، على خلاف الأوصاف التي هي بمنزلة العلل السببية لها، مع العلم بأن العلل الغائية عبارة عن قيم أخلاقية. ومتى سلمنا أن كل حكم شرعي معلق بالمصلحة، وأن المصلحة قيمة أخلاقية، وجب أن يكون كل حكم شرعي معلقاً بالقيمة الأخلاقية، ولنضف، الآن، إلى هذه النتيجة الأولى، حقيقتين ثابتتين أخريين:

إحدهما، أن الحكم الشرعي **أقوم** من غيره أخلاقاً بموجب نزول هذا الحكم على مقتضى الفطرة الإنسانية.

والثانية، أن الحكم الشرعي **أسمى** من غيره قيماً أخلاقية بموجب تفضيل الشرع للقيم الروحية.

فينبني على هاتين الحقيقتين المضافتين إلى النتيجة السابقة، أن كل حكم شرعي يحمل **أقوم وأسمى القيم الأخلاقية**.

وهكذا تجتمع لنا الحقائق الثلاث الآتية:

أ ـ أن الحكم الشرعي باعتبار المقصود يسن أوفق وأرسخ القواعد الأخلاقية.

ب ـ أن الحكم الشرعي باعتبار القصد يقتضي أسبق وأدق الشرائط الأخلاقية.

ج ـ أن الحكم الشرعي باعتبار المقصد يحمل أقوم وأسمى القيم الأخلاقية.

فيتضح حينئذ أن تداخل علم الأخلاق مع أصول الفقه يفيد الأحكام الفقهية كلها من وجهين جوهريين:

أحدهما، اكتمال الأحكام الشرعية: تصير هذه الأحكام، بفضل اندماجها مع الأخلاق، مشتملة على جميع الأصول السلوكية الضرورية والكافية، وهي ثلاثة: أصل **القواعد** وأصل **الشرائط** وأصل **القيم**، فما من حكم إلا وينبني على قاعدة وشرط وقيمة.

والثاني، كمال الأحكام الشرعية: تصير هذه الأحكام، لا مشتملة على هذه الأصول السلوكية الثلاثة فحسب، بل بالغة النهاية في كمال هذه الأصول، حتى لا قاعدة فوق قواعدها ولا شرط فوق شرائطها ولا قيمة فوق قيمها.

وبهذا، نكون قد دللنا على الركن الثاني من مُدَّعانا، وهو شمولية إفادة علم الأخلاق للفقه، فتكون كل الفروع الفقهية مبنية على مبادىء علم الأخلاق المتداخل مع علم الأصول تداخلاً داخلياً. وبفضل إثباتنا هذا الجزء من الدعوى الأقوى التي استبدلناها بدعوى الشاطبي في التداخل الداخلي، نكون قد أثبتنا الركن المقابل من هذه الدعوى الأضعف، ما دام الأقوى والأخص يلزم عنهما الأعم والأخس، فما يفيد كل الفروع الفقهية يفيد بالضرورة بعضها؛ ونجد في نصوص الشاطبي ما يدل على حضور الصورة الأقوى لهذا الجزء عنده، إلا أنه لم يطرحها طرحاً إشكالياً كما فعلنا؛ وقد جاء ذلك في معرض ذكره للشرط الذي ينبغي أن يستوفيه كل مبحث يصح تداخله مع أصول الفقه، وهو: «انبناء الفروع الفقهية على هذا المبحث»، فقد ساوى في هذا الانبناء بين الفروع الفقهية والآداب الخلقية، إذ يقول: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو **آداب شرعية**، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»[26] حتى إنه يجوز وضع صيغة ثانية لهذا الشرط، تكون هي: «انبناء الآداب الخلقية على هذا المبحث». وإذا كان هذا شرط العلم الذي ليس بعلم أخلاق في تداخله مع الأصول، فما الظن بعلم الأخلاق نفسه! فالانبناء المطلوب لا يحصل في هذه الحال إلا بين فروع وأصول هي كلها من علم واحد، فيستحق آنذاك علم أصول الفقه الذي ينظر في استنباط الأحكام الفقهية أن يسمى «علم أصول الأخلاق»، ما دام الشاطبي قد ساوى بين الفروع الفقهية والآداب الشرعية؛ فلنتجه الآن إلى الركن الثالث من دعوى التقويم الداخلي الأقوى، فندلل على أن نسبة علم الأخلاق إلى أصول الفقه هي نسبة شاملة.

---

(26) الشاطبي، المصدر السابق، ص 42.

4.2 ـ شمولية نسبة الأخلاق لأصول الفقه:

لقد ظهر بمقتضى الركن الثاني من هذه الدعوى أن كل حكم شرعي مقترن اقتراناً بأصل أخلاقي، إما قاعدة أو شرطاً أو قيمة؛ فإذا كان الأمر كذلك، اتضح أن بيان طبيعة الحكم الشرعي توجب علينا أن نعتبر هذا الاقتران الأخلاقي، فضلاً عما يقضي به هذا الحكم من تكليف مقيد أو غير مقيد[27]. وعلى هذا، يصح أن نقول بأن للحكم الشرعي وجهين اثنين: أولهما فقهي والآخر أخلاقي.

أما الوجه **الفقهي** في الحكم الشرعي، فتنحصر أوصافه في ثلاثة أساسية، هي:

أ ـ أن الوجه الفقهي مُلْزِم إلزاماً مراقَباً مراقبة **مادية** عن طريق الجزاء الذي يتولى الوازع الشرعي إيقاعه.

ب ـ أن الوجه الفقهي يضبط من سلوك الفرد **ظاهر** الأعمال التي تعود بالنفع أو بالضرر عليه أو على غيره.

ج ـ أن الوجه الفقهي يتوسل **بالتعليل السببي** في تقرير أحكامه وتنسيق بعضها مع بعض.

وأما الوجه **الأخلاقي** في الحكم الشرعي، فتنحصر أوصافه في ثلاثة أساسية، هي:

أ ـ أن الوجه الأخلاقي مُلْزِم إلزاماً مراقَباً مراقبة **معنوية** عن طريق الوازع النفسي الذي ينبعث من ذات الإنسان.

ب ـ أن الوجه الأخلاقي يضبط من سلوك الفرد **باطن** الأعمال التي تعود بالصلاح أو الفساد عليه أو على غيره.

ج ـ أن الوجه الأخلاقي يتوسل **بالتعليل الغائي** في بيان أحكامه وترتيب بعضها على بعض.

هكذا، يتضح أن الصورة الفقهية تنبني أساساً على محددات خارجية، وهي الإلزام المادي وظاهر الأعمال والتعليل بالأسباب، بينما الصورة الأخلاقية تنبني أصلاً على محددات داخلية، وهي الإلزام المعنوي وباطن الأعمال والتعليل بالغايات؛ فيكون كل حكم شرعي جامعاً بين وجهين، كل وجه منهما يتفرع عنه ما يقابله في الوجه الآخر، فالإلزام المادي في الأول يقابله الإلزام المعنوي في الثاني؛ وظاهر الأعمال يقابله باطنها؛ والتعليل بالأسباب يقابله التعليل بالغايات؛ أو قل بإيجاز، إن للحكم الشرعي بنيتين متشاكلتين:

---

(27) نقصد بـ «الحكم المقيد» ما يسميه الأصوليون بـ «الحكم الوضعي»، ونقصد بـ «الحكم غير المقيد» ما يسمونه «الحكم التكليفي».

إحداهما، فقهية، والثانية، أخلاقية[28].

فلننظر الآن كيف حال المكونات المقصدية الثلاثة: المقصود والقصد والمقصد، من هذه العلاقة بين الوجه الفقهي والوجه الأخلاقي في الحكم الشرعي.

فمن جانب **المقصود**، يكون الحكم الشرعي موصوفاً بالتوجه المعنوي والانبناء على الفطرة مع الوقوف على صور الأعمال ورسوم الطاعات.

ومن جانب **القصد**، يكون الحكم الشرعي موصوفاً بالتوجه التجردي والانبناء على الإرادة مع بقاء الحكم بظاهر العمل.

ومن جانب **المقصد**، يكون الحكم الشرعي موصوفاً بالتوجه المصلحي والانبناء على الحكمة مع تقديم طلب الأسباب الخفية للأحكام على طلب الأسباب الظاهرة لها.

ومعنى هذا، أن العلاقة بين الوجهين في الحكم الشرعي تختلف باختلاف جهاته المقصدية؛ فإن كانت الجهة هي المقصود، فإن الموافقة الفقهية قد تترجح على الملابسة الأخلاقية؛ وإن كانت القصد، فإنهما تتساويان؛ وإن كانت المقصد، فإن الملابسة الأخلاقية تترجح على الموافقة الفقهية؛ فأقدر الجهات المقصدية على إظهار وجهها الأخلاقي هي، إذن، المقصد، يليه القصد، فالمقصود. ولا صلاح إلا لمن تدرج في مراتب المقاصد، حتى بلغ ذروتها؛ وكل ما صلح من أفعاله في مرتبة منها، كان أصلح في المرتبة التي دونها؛ وكل ما كان منها جالباً للملابسة الأخلاقية، فما يعلوه مرتبة كان أجلب لهذه الملابسة؛ وعليه، فإن الصورة الفقهية للحكم الشرعي تتقاسم الأدوار مع صورته الأخلاقية، وتدخل في الرجحان والتساوي معها بحسب هذه الأدوار، فيكون كل حكم شرعي جامعاً بين وجهين، كل منهما يقوم مقام المكمِّل للآخر؛ أو قل بإيجاز، إن للحكم الشرعي وظيفتين متكاملتين: فقهية وأخلاقية.

ولكن يبقى أن الوجهين، وإن وُجِدا مجتمعين في الحكم الشرعي مع تشاكل بين البنيتين وتكامل بين الوظيفتين، لا يتحقق لهما تمام هذا التشاكل البنيوي وتمام هذا التكامل الوظيفي، حتى ينضبط اجتماعهما بمقصد مخصوص يحيط بهما معاً، ويشرف عليهما معاً؛ ولا تهم معرفة هذا المقصد بقدر ما يهم مبدأ المقصدية أو مبدأ الغائية الذي ينطوي فيه. فإن تقرر وجود هذه الغائية وراء اجتماع الوجهين، علمنا يقيناً أن التعليل الغائي حقيقة أصلية، وأن التعليل السببي تبع لها تبعية الوسيلة للمقصد، ومتى أيقننا بأن العلاقة بين التعليلين هي علاقة المقصد بالوسيلة، لزم الأخذ بالقوانين الثلاثة العامة التي صاغها أهل المقاصد، وهي:

---

(28) نستعمل لفظ «التشاكل» بالمعنى الرياضي المنطقي؛ والمقصود به هو تطابق بنيتين من حيث علاقاتهما مع إمكان اختلاف عناصرهما.

أ ـ أن المقصد أرفع رتبة من الوسيلة، أو قل إن المقصد أشرف.

ب ـ الوسيلة إلى أحسن المقاصد هي أحسن الوسائل، والعكس بالعكس، أي الوسيلة إلى أقبح المقاصد هي أقبح الوسائل.

ج ـ إذا سقط اعتبار المقصد، سقط اعتبار الوسيلة.

وإذا نحن تأملنا ما قررناه فيما سبق من أن الصورة الأخلاقية تتأسس على التعليل الغائي، بينما الصورة الفقهية تتأسس على التعليل السببي، اتضح لنا أن الصورة الأولى تنزل منزلة المقصد من الثانية، بينما هذه تنزل منها منزلة الوسيلة، فيكون فضل الأولى على الثانية كفضل المقصد على الوسيلة، فتجب العناية بها بقدر يفوق العناية بالثانية، إذ الصورة الأخلاقية تحيط بالصورة الفقهية من الجانبين: من الجانب الداخلي، فتطالبها بالتنزل عليها، وبأن تستمد أسبابها من أسبابها؛ ومن الجانب الخارجي، فتطالبها بالاحتكام إليها واستمداد التوجيه منها، حتى ترقى الموافقة الخارجية التي تأتي من الثانية إلى درجة الملابسة الداخلية التي هي مفتاح الصلاح.

تجتمع لنا مما سبق ذكره ثلاث حقائق بصدد الوجه الفقهي والوجه الأخلاقي للحكم الشرعي، وهي:

أ ـ أنهما متشاكلان تشاكلاً بنيوياً.

ب ـ أنهما متكاملان تكاملاً وظيفياً.

ج ـ أنهما متفاضلان تفاضل المقصد والوسيلة.

يترتب على هذه الحقائق أن تداخل علم الأخلاق مع أصول الفقه يفيد تحقيق نسبة الأول إلى الثاني نسبة شاملة من جهتين جوهريتين:

إحداهما، شمول الأخلاق للأصول: فبفضل التشاكل البنيوي، لا نجد عنصراً في بنية أحد الوجهين المقومين للحكم الشرعي لا يضاهيه عنصر في بنية الثاني؛ كما أنه بفضل التكامل الوظيفي، لا يقوم أحد الوجهين بوظيفة حتى تكملها وظيفة غيرها يقوم بها الثاني، فتكون الأخلاق إذ ذاك قائمة بشرط التوسع على قدر السعة الفقهية لعلم الأصول، وهو ما أطلقنا عليه اسم «الشمول».

الثانية، اشتمال الأخلاق على الأصول: إن احتياج الجمع بين الوجهين إلى توجيه شامل لهما، ومقصدية محيطة بهما، يجعل الأخلاق تشرف على منازع الأصوليين في تقرير الأصول وتقعيد الاستنباط، فتكون الأخلاق عندئذ قائمة بشرط الاحتواء أو الإحاطة، الذي دعوناه بـ «الاشتمال».

وبهذا، أتممنا تدليلنا على الركن الثالث الذي هو **شمولية نسبة** الأخلاق إلى علم

الأصول، فضلاً عن إثباتنا السابق للركن الثاني الذي هو **شمولية إفادة** علم الأخلاق للفقه، فيكون بذلك علم الأخلاق المتداخل مع علم الأصول تداخلاً داخلياً، والمفيد لفروع الفقه إفادة شاملة، منتسباً إلى علم الأصول انتساباً محققاً للشمول والاشتمال.

وبفضل إثباتنا للركن الثالث من الدعوى الأقوى التي استبدلناها بدعوى الشاطبي، نكون قد أثبتنا الركن المقابل من هذه الدعوى الأضعف؛ ونجد في نصوص الشاطبي ما يدل على وجود الصورة الأقوى لهذا الركن عنده، غير أنه لم يطرحها طرحاً إشكالياً كما فعلنا؛ وقد جاء ذلك في معرض قوله بأن **الشريعة إنما هي تخلُّق بمكارم الأخلاق**، وميز فيه بين ضربين من مكارم الأخلاق: أحدهما، المكارم المناسبة لبساطة أساليب الدعوة في مكة؛ والثاني، المكارم المناسبة لتعقيد أساليب هذه الدعوة في المدينة، فجعل من الفقه أحكاماً **أخلاقية** أخفى على العقل وألحق في الزمن.

فلا يبقى، إذن، لتمام البرهان على دعوى التداخل الداخلي الأصولي إلا إثبات الركن الرابع، وهو «أقربية» علم الأخلاق إلى مجال التداول الإسلامي العربي، فلنشتغل به الآن.

5.2 ـ قرب الأخلاق من مجال التداول الإسلامي العربي:

1.5.2 ـ الصلة باللغة: إذا كانت الأخلاق تلج الأصول من باب المقاصد، وكانت هذه المقاصد مضامين مختلفة (دلالية وشعورية وقيمية) توجد مجتمعة، على اختلافها، في **أصل لغوي واحد**، فإنه يتضح أن أحد الأسباب التي تجعل الأخلاق قريبة من هذا المجال التداولي، هو المحدد اللغوي من محدداته الأصلية. فلولا عادات اللسان العربي في الاستعمال وخصوصياته في توزيع المعاني على الألفاظ، لما حمل هذا المقصد ما حمل من مدلولات متباينة، بحيث لو طلبنا في لسان آخر هذا الجمع المتباين، لما تيسر لنا على وجهه الطبيعي الذي تيسر في اللسان العربي، ولتعذر فيه قيام علم مقصدي شبيه بهذا الذي انفتح بابه في التراث بسبب هذا المحدد اللغوي. وعلى هذا، يصح أن نستنتج أن علم الأخلاق قريب من المجال التداول بموجب قيامه بالمحدد اللغوي من محددات هذا المجال، فيكون تداخل علم الأصول حاصلاً مع علم استوفى شرط القرب التداولي من شروط دعوى التداخل الداخلي.

لكن لا يلزم من ذلك أن هذا العلم المقصدي أقرب من غيره إلى هذا المجال، لأن ذلك يستوجب انتفاء كل علم آخر مقارن له في القُرب باعتبار اندماجه في الأصول؛ ولا دليل لنا على ذلك من مجرد تحصيل المحدد اللغوي، إذ لو اكتفينا بهذا المحدد وحده، لكان علم الكلام يضاهي هذا العلم في الدلالة على القرب من هذا المجال، ولم يكن تداخله مع علم الأصول بأولى من تداخل علم الكلام معه؛ لذا، فنحن مطالبون بالتدليل على انتفاء

المقارن، فنحتاج إلى بيان وجوه يَفْضُل بها علم الأخلاق غيره في التداخل مع علم الأصول.

نذكر من هذه الوجوه التي يمتاز بها تداخل علم الأخلاق مع علم الأصول عن تداخل غيره معه، والتي تكفي في زحزحة كل علم عن منافسته في القرب من المجال التداولي، وجهين اثنين، هما: «الصلة بالعمل» و «الصلة بالفقه».

2.5.2 ـ **الصلة بالعمل**: بيّن أن الوصف الخلقي وصف عملي، كما أنه ثابت أن أصل الأصول في مجال التداول هو أن العمل مقدم على النظر، وأن ما من شيء ينتسب إلى هذا المجال إلا ويصطبغ بصبغة عملية؛ فإن كان لغة، كانت هذه الصبغة هي «الاستعمال»؛ وإن كانت عقيدة، كانت هذه الصبغة هي «الاشتغال»؛ وإن كانت معرفة، كانت هذه الصبغة هي «الإعمال»؛ وسنفصل القول في ذلك عند تطرقنا لأصول مجال التداول في الفصل الأول من الباب الثالث؛ وعلى هذا، تكون الأخلاق، باعتبارها أوصافاً عملية، أكثر تغلغلاً من غيرها في أخص أصول المجال التداولي.

3.5.2 ـ **الصلة بالفقه**: بيّن أن الأصل في الفقه الذي يبحث علم الأصول في طرق استنباط أحكامه هو العمل بأوامر الشرع ونواهيه، وليس مجرد النظر فيها؛ فقد يُجْزِىء فيه العمل عن النظر، لكن النظر لا يُجْزِىء قط عن العمل؛ وقد ثبت بموجب الركنين: الثاني والثالث، من دعوى التداخل الداخلي الأخص، أن الأخلاق ملازمة للفقه في جميع أحكامه ملازمة متأصلة، فتكون الأخلاق، بهذا الاعتبار، أكثر تعلقاً من غيرها بأخص الأصول الفقهية.

ولما كان الوصف الخلقي موافقاً للمقتضى العملي لمجال التداول وللمقتضى العملي للفقه الإسلامي، لزم أن يكون علم الأخلاق المتداخل مع أصول الفقه أقرب من علم الكلام حيث إن الوصف الكلامي، كما هو معروف، وصف نظري مجرد؛ ولما كان علم الأخلاق، من جهة ثانية، لا يضاهيه في هذا القرب علم غيره، لكونه يأخذ بأخص الأصول التداولية والفقهية، فقد وجب أن ينزل هذا العلم المرتبة القصوى في التحقق التداولي الإسلامي العربي.

وبإثباتنا الرسوخ التداولي والفقهي للأخلاق، وهو رسوخ عملي أصيل، نكون قد أكملنا التدليل على دعوى التداخل الداخلي الأخص التي تقرر الأقربية التداولية للعلم الذي يستحق الامتزاج بأصول الفقه.

3 ـ إبطال النظرة التجزيئية إلى الأخلاق في الإسلام

إذا ثبت أن الأخلاق تحيط بكل أحكام الفقه، وتدخل في صلة راسخة مع أصول

الفقه، وتأخذ بأقوى أسباب التداول، بَطُلَت الدعاوى التجزيئية، القديمة والحديثة، التي انساقت إما إلى حصر الأخلاق في جزء من أجزاء الفقه كما وقع في ذلك بعض الأصوليين، وإما إلى إخراجها عن نطاق الفقه كما ذهب إلى ذلك بعض المحدثين، يأتي في مقدمتهم من يقول بأن التراث تتفاضل أقطاره كما تتفاضل أقسامه، ونعني به د .محمد عابد الجابري، فلنبين بطلان الادعائين: ادعاء الحصر وادعاء الإقصاء.

1.3 ـ الاعتراض على دعوى حَصْرِ الأخلاق:

1.1.3 ـ قلق التقسيم الأصولي للمصالح: ادعى بعض الأصوليين أن «مكارم الأخلاق» تندرج في قسم التحسينيات من المقاصد الشرعية بمعناها الثالث أي «المصالح»، وهذا باطل. فلقد درج الفقهاء والأصوليون على تقسيم المصالح في العبادات والمعاملات والعادات، أقساماً ثلاثة: **المصالح الضرورية** وهي عبارة عن المصالح التي يفسد بفقدها نظام حياة الناس الدينية والدنيوية، و**المصالح الحاجية** دونها درجة، وهي عبارة عن المصالح التي لا يصيب المكلف بفقدها إلا العنت والضيق، و**المصالح التحسينية** دون الحاجية درجة، وهي عبارة عن المصالح التي لا ينال المكلفَ بفقدها إلا جُرْحٌ في المروءة، إلا أن ما يبعث على الاستغراب في هذا التصنيف هو طبيعة العناصر المندرجة في كل من الصنفين: صنف المصالح الضرورية وصنف المصالح التحسينية.

أما المصالح الضرورية، فقد حصرها استقراء جل الأصوليين في أمور خمسة هي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، غير أن هذا الحصر يُعْترض عليه من جهتين: من جهة جعل المصالح خمسة أجناس، ومن جهة اختصاص المصالح الضرورية بهذه الأجناس الخمسة.

لا يمكن التسليم بانحصار الضروريات في خمسة أجناس، لأن ذلك يخل بالشروط المنطقية والمنهجية المطلوبة في التقسيم، فلا يستوفي شرط تمام الحصر، إذ لا يمنع من دخول عناصر أخرى فيه، فقد أدخل بعضهم «العرض» و «العدل»؛ ولا يقوم بشرط التباين، فالعنصر الواحد من هذه العناصر ليس مبايناً لما عداه من العناصر الأخرى، مثل حفظ النفس وحفظ العقل؛ كما لا يستوفي شرط التخصيص، فليس كل عنصر من هذه العناصر أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة، فالدين الذي اعتبر عنصراً هو كذلك مساوٍ للشريعة.

كما أنه لا يمكن قبول انفراد المصالح الضرورية بهذه الأجناس، لأن الأحكام المتعلقة بالمصالح الحاجية والتحسينية تندرج هي الأخرى تحت هذه الأجناس؛ ومثاله أن مصلحة إباحة الصيد التي تعد مصلحة حاجية متعلقة كذلك بحفظ النفس، وهي مصلحة ضرورية. ولما كانت هذه الأجناس الخمسة مشتركة بين الضروري والحاجي والتحسيني، وجب أن تنزل مرتبة فوق الأصناف الثلاثة من المصالح، فتكون بمنزلة **الغايات الكلية القصوى** التي

يسعى كل صنف من هذه الأصناف إلى تحقيقها والتي يقع الرجوع إليها في تحديد فعل المكلف من حيث صلاحه وفساده؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تنزل هذه الأصول الخمسة منزلة **القيم الأخلاقية العليا**؛ ولعل شعور بعض الأصوليين، وفي طليعتهم الشاطبي، بالصبغة الأخلاقية لهذه المعاني الخمسة هو الذي حملهم على القول باتفاق الشرائع جميعها على الأخذ بها بدعوى أنها معان خالدة تقرها الفطرة الإنسانية السليمة[29].

وأما المصالح التحسينية، فقد قصرها أغلب الأصوليين على «مكارم الأخلاق»، إلا أن هذا الموقف ترد عليه الاعتراضات التالية:

أ ـ إن إنزال مكارم الأخلاق منزلة المصالح التحسينية يُوهم بأنها مجرد كماليات من الممكن الاستغناء عنها، أي أنها بمنزلة ترف سلوكي، للمكلف أن يأخذه أو يرده.

ب ـ إن الأمثلة التي ذكرها الأصوليون للمصالح التحسينية تدخل في جميع أصناف الأحكام الشرعية كالطهارات وتحريم بيع الخبائث وأكلها، فمن التحسيني ما هو واجب ومنه ما هو محرم؛ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف نعد المصالح التحسينية مما لا يترتب عليه إخلال بنظام الحياة كالضروري، ولا إعنات كالحاجي! ويبدو أن هذا التقسيم قد بني على اعتبارات مادية صرف لا يبعد أن يكون الأصل فيها تأثير نظرة المتكلمين في المصلحة.

ج ـ إن عبارة «مكارم الأخلاق» وردت في الحديث الصحيح المروي عن أبي هريرة، وهو: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»؛ ولا يصح أن تكون البعثة المحمدية منحصرة في تتميم أوصاف زائدة على ماهو ضروري وحاجي، بحيث لا يَقْدَح تركها إلا فيمن ادعى العدل أو الشهادة أو الولاية. والحق أن «مكارم الأخلاق» شاملة لكل المصالح التي تضمنتها الشريعة المطهرة؛ والدليل على ذلك، وجود رواية أخرى لهذا الحديث عند البخاري في كتاب **الأدب**، وكذلك في **الجامع الصغير** للسيوطي، وهي: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»، وواضح أن ما يستفاد من أداة الحصر: «إنما» ومن اللفظ: «صالح»، الواردين في هذه الرواية هو أنه حيثما وجدت المصلحة المقترنة بالحكم الشرعي، فثمة أخلاق صالحة؛ وهذا المعنى هو مضمون قولة الشاطبي الجامعة:«**الشريعة كلها إنما هي تَخَلُّق بمكارم الأخلاق**»، مع أنه قد أدرج «مكارم الأخلاق» في التحسينيات في ترتيبه للمصالح الشرعية. والسبب في ذلك يرجع إلى أنه انساق مع عادة مألوفة في التمثيل على قسم المصالح التحسينية بمكارم الأخلاق، من غير أن يكون قصده تخصيص هذا القسم بها، وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

أ ـ أن قوله: «الشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق» أتى في معرض التفصيل

---

(29) انظر علال الفاسي، **مقاصد الشريعة**، ص. 189-201.

لموقفه من الأخلاق في الجزء الثاني من **الموافقات**، بعد ترتيبه هذه المكارم ضمن التحسينيات في مطلع الجزء الأول منه.

ب ـ أنه استدل على صحة قوله السابق الذي يجعل الأخلاق شاملة للشريعة كلها بالحديث الشريف: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، فيكون بذلك ذكره السابق لمكارم الأخلاق في التحسينيات غير مانع من ذكرها في القسمين الأخيرين: الضروريات والحاجيات.

ج ـ أنه جاء بقوله في سياق الكلام عن المرحلتين المعتبرتين في الدعوة إلى الإسلام، وهما: المرحلة المكية والمرحلة المدنية؛ إذ جعل كلتيهما قائمة بدور التنشئة على مكارم الأخلاق فيما دعت إليه من تعاليم وأحكام، وحرص على إثبات هذا الدور كما لو كان بصدد الرد على دعوى تقول باختصاص المرحلة المكية بالتربية الخلقية؛ وحتى على تقدير صحة هذه الدعوى، فإن ذلك لا يضر القول بأن التشريع المدني امتداد تنظيمي للتربية الخلقية التي تم تلقينها في مكة.

وقطعاً لكل تشكك فيما نذهب إليه، نسوق هنا نص الشاطبي الصريح في الإقرار بشمولية الأخلاق للأحكام الشرعية: «والشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق. ولهذا قال عليه السلام: (بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)، إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين: أحدهما ما كان مألوفاً وقريباً من المعقول المقبول، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به. ثم لما رسخوا فيه تمم لهم ما بقي، وهو الضرب الثاني. وكان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأُخِّرَ، حتى كان من آخره تحريم الربا، وما أشبه ذلك. وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق»[30].

2.1.3 ـ الحاجة إلى تقسيم جديد للمصالح: وإذا أخذنا بعين الاعتبار الحقائق الثلاث: «عدم انحصار الأجناس المصلحية في خمسة» و «نزول هذه الأجناس منزلة القيم الأخلاقية»، و «دخول مكارم الأخلاق في جميع المصالح»، لزمنا إنشاء تقسيم جديد للمصالح يكون بديلاً للتقسيم المألوف؛ وتتخذ معالم هذا التقسيم الجديد الصورة التالية:

أ ـ قيم النفع والضرر أو «المصالح الحيوية»، وهي المعاني الأخلاقية التي تتقوم بها كل المنافع والمضار التي تلحق عموم البنيات الحسية والمادية والبدنية؛ ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو **اللذة** عند حصول النفع **والألم** عند حصول الضرر؛ وتندرج في هذه القيم المصالح المتعلقة بالنفس والصحة والنسل والمال.

ب ـ قيم الحسن والقبح أو «المصالح العقلية»، وهي: المعاني الأخلاقية التي تتقوم بها

---

(30) الشاطبي، المصدر السابق، الجزء الثاني، ص. 76-79؛ الجزء الثالث، ص .150، ص .406؛ الجزء الرابع، ص .233-243.

المحاسن والمقابح التي تعرض لعموم البنيات النفسية والعقلية؛ ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو **الفرح** عند حصول الخير **والحزن** عند حصول الشر؛ والمصالح التي تندرج تحت هذه المعاني أكثر من أن تحصى، ومن الأمثلة عليها: الأمن والحرية والعمل والسلام والثقافة والحوار.

ج ـ **قيم الصلاح والفساد** أو «المصالح الروحية»، وهي المعاني الأخلاقية التي تتقوم بها كل المصالح والمفاسد التي تطرأ على عموم القدرات الروحية والمعنوية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو **السعادة** عند حصول المصلحة **والشقاء** عند حصول الفساد، ويدخل في هذا الصنف الدين في جانبه الروحي مثل الإحسان والرحمة والمحبة والخشوع والتواضع.

وتلزم على هذا التقسيم نتيجتان أساسيتان: إحداهما، «تكاثر القيم»؛ والثانية، «أسبقية القيم الروحية»:

أ ـ **تكاثر القيم:** لم يعد الحكم الشرعي متقوماً بقيمة واحدة أو منوطاً بمصلحة واحدة كما هو الشأن في التقسيم المتداول عند بعض الأصوليين، وإنما صار من الجائز أن يندرج الحكم الشرعي الواحد تحت قيم متعددة، أو يُنَاط بمصالح متعددة، فيجوز مثلاً أن يكون تحريم القتل قد شرع لمصالح متعددة، هي: حفظ الحياة، وهي قيمة حيوية، وحفظ المجتمع الإنساني، وهي قيمة عقلية، وحفظ النفخة الربانية، وهي قيمة روحية[31].

ب ـ **أسبقية القيم الروحية:** لم تعد القيم الحيوية هي التي تنزل المرتبة الأولى كما كانت في التقسيم الأصولي، إذ كان معظم الضروريات فيه هي المصالح الحيوية، مثل النفس والمال والنسل، وإنما القيم التي صارت تتبوأ هذه المنزلة، بعد أن كانت تقع في أدنى مراتب هذا التقسيم، هي المصالح الروحية، نظراً لأنها أبلغ في الدلالة على التوجه الأخلاقي الذي يؤسس المقاصد من القيم الحيوية والقيم العقلية معاً. وعلى هذا، تكون الحاجة إلى العمل بها أقوى من الحاجة إلى العمل بغيرها، ويكون غيرها من القيم خادماً لها، بحيث يؤدي ترك العمل بها إلى اختلال أسوأ من الاختلال الذي ينتج عن ترك العمل بغيرها.

وبعد أن بانت حقيقة موقف الشاطبي من الأخلاق، وكيف أنه يدمجها دمجاً في جميع أقسام الفقه، وبطل ادعاء بعض الأصوليين بأن الأخلاق تنحصر في جزء محدود من الفقه، ننتقل إلى إبطال الادعاء الأشد الذي يقصي الأخلاق من الفقه جملة.

2.3 ـ الاعتراض على دعوى إقصاء الأخلاق:

لقد ادعى الجابري أن الشاطبي نقل البحث الأصولي من المماثلات القياسية الظنية

(31) تدبر الآية الكريمة: «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» (سورة ص، الآية 72).

للنظام البياني إلى الممارسات الاستدلالية القطعية للنظام البرهاني.

1.2.3 - مفهوم القطع عند الشاطبي: قبل أن يخرج لنا الجابري بدعاويه في البرهانيين من فلاسفة الإسلام وعلمائه بسنوات معدودة، كنا قد كتبنا عن الاستدلال عند ابن خلدون، موضحين كيف أنه، وإن صرح بعزمه على التوسل بالبرهان في مشروعه العمراني، فقد صار إلى الأخذ بأساليب الاستدلال الحجاجي التي يستخدمها الأصوليون (قياس التمثيل والسبر والتقسيم والقياس المركب...)[32]، والأشبه أن الشاطبي هو الآخر سلك في مشروعه الأصولي نفس المسلك وآل إلى نفس المآل. فقد افتتح كتاب **الموافقات** بمقدمة اشترط فيها تحصيل القطع في الأصول التي تُبنى عليها فروع الفقه، ثم أخذ في استخدام أساليب التدليل التي كان يأخذ بها الأصوليون، ويقتبس منهم الأدلة من غير أن يجد في ذلك حرجاً أو يدخل في استشكال ما كانوا يصنعون. فما السبب، يا ترَى، في هذا الانقلاب من طلب القطع إلى ممارسة الحجاج عند الشاطبي؟ أيكون هو عدم تمكنه من آليات البرهان؟ أم يكون هو طبيعة موضوع المقاصد الذي تناول البحث فيه؟

لا يسعنا هنا إلا أن ننكر أن يكون السبب في ذلك هو قصور الشاطبي عن الاشتغال بأدوات البرهان، فلا يبقى إلا احتمال أن تكون طبيعة موضوع المقاصد هي التي حملته على اتخاذ المسلك الحجاجي. مما لا شك فيه أن كل من يمارس العلوم الحية كالمعارف الإنسانية لا محالة أنه واقع في استعمال الأساليب الحجاجية، فهي وحدها تلائم الخطاب الحي الذي يجمع المضامين إلى صورها التبليغية، على خلاف القول البرهاني الذي يجلي المضامين إجلاء. لكن هذا الجواب، وإن حمل جانباً من الصواب، يظل غير مقنع لمن يرى أن تبين الطبيعة الخاصة للمعارف الإنسانية لم تغب عن بصر الشاطبي ولا عن بصيرته، وأن قدرته في هذا التبين ليست أقل من قدرته في الاشتغال بآليات البرهان، فما السر إذن في هذا التحول من القطع إلى الحجاج؟

ليس من جواب على هذا السؤال إلا بالرجوع إلى مصطلح «القطع» عند الشاطبي، ولا يتأتى تبين مقصود الشاطبي منه إلا بالتفريق بين ضربين منه:

أحدهما: قطع الصورة أو القطع الصوري، وهو عبارة عن اليقين الحاصل من صحة الاستدلال الناتجة عن استخدام آليات مضبوطة تمام الضبط في الانتقال من المقدمات إلى النتيجة.

الثاني: قطع المضمون أو القطع المضموني، وهو عبارة عن اليقين الحاصل في مضامين القضايا الداخلة في الاستدلال، حتى ولو وقع التوسل فيه بآليات انتقالية غير مضبوطة تمام الضبط.

---

(32) طه عبد الرحمن، «عن الاستدلال في النص الخلدوني»، **أعمال ندوة ابن خلدون**، ص. 57-71.

ويبدو واضحاً أن الشاطبي يقول بالضرب الثاني، فالقطع الذي يعنيه هو يقين القضايا الكلية التي تُستفاد بطريق الاستقراء من أدلة الشريعة، وتتصف بالاطراد والثبات والحاكمية[33]؛ وحيث إنه كان يأخذ بهذا الضرب المضموني من القطع، فقد كان لا يضيره إطلاقاً أن يتوسل فيه بآليات الاستدلال المشروعة والمنقولة عمن سبقوه من الأصوليين، فضلاً عن آليات استدلالية أخرى اختص بها لا تقل حجاجية عن هذه الاستدلالات المنقولة؛ فالاتساق جائز كل الجواز بين المضمون القطعي والاستدلال الحجاجي.

وبعد هذه الملاحظات بصدد مدلول القطع عند الشاطبي، لنمض إلى دعوى الجابري التي تنسب المشروع الشاطبي إلى الممارسة البرهانية.

2.2.3 ـ اختلاف منهج الشاطبي عن البرهان الأرسطي: إن الإشكالات التي يفتح بابها ادعاء أن الشاطبي برهاني على الشرط الأرسطي بلغت الغاية في الكثرة، بحيث يتطلب تمحيصها ما لا يسعه إلا كتاب مستقل، وهذا لا يصح على هذه الدعوى فحسب، بل يجري على أغلب الأحكام التي قضى بها الجابري على التراث بسبب تضاعف احتمالات الخطإ فيها كلما خرج الناظر فيها من إشكال ليدخل في غيره؛ ولكننا سنكتفي هاهنا بأقل ما يمكن أن يقال، على أن ينهض ما نقوله بتصحيح حكمه بصدد الشاطبي.

بادىء ذي بدء، لم يستخدم الشاطبي مصطلح «البرهان» عند كلامه عن «القطع»، ولا هو أسند له معنى خاصاً في ثنايا كتابه، بل لم يرد عنده إلا لماماً، لا يتعدى معناه الأعم الذي هو الدليل أو الاستدلال؛ لكن الجابري أبى إلا أن يصف الشاطبي بوصف ليس له أصل في مشروعه؛ قد يجوز له ذلك، إلا أن يصير هذا الوصف سبباً في تقويل الشاطبي ما لم يقل أو في الوقوع في التناقض. فلنحقق مذهب الجابري في تعريف البرهان، حتى نتبين مدى صحة إجرائه على مشروع الشاطبي.

لقد عودنا الجابري أن يعمد إلى تلوين تعاريفه بحسب السياقات الخطابية التي ترد فيها، وقد يجوز له أيضاً ذلك ما بقي هذا التلوين في نطاق التخصيص، ولم يتعداه إلى نسخ ما سبق؛ ولا يخفى ما في هذه التعديلات المتوالية غير المنبَّه إليها من ضرر على الممارسة العلمية لصاحبها. وهذا بالذات شأن تعريف النظام البرهاني عند الجابري، ونحصي منه صورتين اثنتين: إحداهما، أصلية، والأخرى، سياقية.

أما التعريف الأصلي، فيَرِدُ عند تحديده العام للأنظمة المعرفية، ويجعله منبنياً على الأوصاف التالية، وهي إجمالاً:

أ ـ أنه نتاج المعقول العقلي اليوناني الأرسطي[34].

---

(33) الشاطبي، المصدر السابق، الجزء الأول، ص. 78-79.

(34) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص .236.

ب ـ أنه يأخذ بآليات الاستنتاج القائمة على القياس الجامع وآليات الاستقراء المستند إلى التجربة الحسية والتعليل السببي[35].

ج ـ أنه لا يفتقر إلى أصل معرفي غيره[36].

فلا بد أن نعرف هل هذه الأوصاف التعريفية تَرِدُ على سبيل الجمع بحيث لا يصح حمل مضمونها على شيء حتى تقوم به هذه الأوصاف جميعاً من غير استثناء، أم أنها تَرِدُ على سبيل البدل بحيث إذا قام واحد منها أو أكثر بالشيء، سقطت عنه ضرورة قيام الأخرى به؟ على أن الجابري لم يهتم، بوجه من الوجوه، بهذه المسألة التي لا يمكن أن يصح تحديده للبرهان إلا بها، ولا التفت إلى آثارها عندما أخذ في تصنيفه وترتيبه للبرهانيين وغيرهم، كأنما يريد أن يتمتع فيهما بالاعتبارين معاً: اعتبار مجموع الأوصاف، واعتبار بعضها.

وإن نحن أخذنا بهذه الأوصاف التعريفية على الجمع باعتبارها تشكل الشروط الضرورية والكافية لادعاء الانتساب إلى «البرهانية»، فإن مشروع الشاطبي لا يمكن أن يستوفي هذه الشروط في أي حال من الأحوال، ويكفي تخلف أحدها عن مشروعه لكي يرتفع إمكان نسبته إلى البرهان؛ والحال أن المعيار الأصلي الثالث، وهو الاستغناء عن كل مصدر غير العقل، لا يمكن ألبتة أن يصح عند الشاطبي؛ فمن مبادئه الراسخة التي ما فتيء يدعو إليها في **الموافقات** وكتاب **الاعتصام** أن العقل تابع للنقل، ويقول في مقدمته العاشرة: «لا يسْرَح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرِّحه النقل»[37]؛ فضلاً عن أنه يبحث في موضوع شرعي، لا على طريقِ أهل العلم الوضعي الذين يسقطون جانب «المقدس»، وإنما على طريق المجتهد الذي يُحَكِّم النقل تحكيماً فيما يعقل؛ وعلى هذا، فلا تجوز نسبته إلى البرهانيين.

أما إن نحن أخذنا بهذه الخصائص التعريفية على جهة البَدل، فيلزمنا أن نقبل بهذه النسبة متى تحقق في عمل الشاطبي وصف واحد من هذه الأوصاف؛ فلننظر في المعيارين الأصليين الباقيين، ما دام معيار عدم الافتقار إلى غير العقل قد سقط بالدليل السابق.

لا يمكن اعتبار المعيار الأصلي الأول، وهو الأخذ بالمعقول العقلي الأرسطي، ذلك أن الشاطبي قد اطرح الفلسفة اليونانية الأرسطية اطراحاً، محتجاً بسببين إجرائيين لا يمكن أن يجحد قيمتهما العلمية إلا مباهت:

أولهما، أن الفلسفة تخوض في مسائل مجردة ليس تحتها عمل، بينما المطلوب ألا

(35) المصدر نفسه، ص. 428.

(36) المصدر نفسه، ص. 395-396.

(37) الشاطبي، المصدر السابق، الجزء الأول، ص .87.

ينفك العلم عن العمل.

والثاني، أن الفلسفة تتوسل بمسالك في النظر بلغت النهاية في التركيب والتعقيد، بينما المطلوب تقريب الطرق الموصلة إلى العلم[38].

أما المعيار الأصلي الثاني المتعلق بالاستنتاج البرهاني والاستقراء السببي، فينقلنا إلى التعريف السياقي الذي وضعه الجابري للبرهان.

لقد تم إيراد هذا التعريف السياقي عند الحديث عن الشاطبي، وهو يحصر البرهان في أوصاف ثلاثة هي:

أ ـ اتباع منهج الاستنتاج أو القياس الجامع[39].

ب ـ اتباع منهج الاستقراء.

ج ـ اعتبار مقاصد الشرع.

نقول بصدد المعيار السياقي الأول، وهو العمل بالاستنتاج عن طريق القياس الجامع، إن إجراءه على إنتاج الشاطبي لا يمكن أن يصح؛ ذلك أن الشاطبي يقدح في القياس الجامع الذي هو اسم أول للقياس الحملي الأرسطي المعلوم، من جهتين أساسيتين: إحداهما، جهة **التصنع**، لأن هذا القياس ينافي شرط الاستدلال الطبيعي أو قل، بتعبيره، «الأمي» بمعنى الموافق للجمهور[40]؛ والثانية، جهة **التعقد**، لأن في تركيب الأقيسة فيما بينها طول يؤدي إلى تعثر العقل في الوصول إلى المطلوب[41].

ولا ينفع الجابري أن يقول بأن الشاطبي يدشن مقالاً جديداً في الأصول قوامه «أن كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين»[42]، لأن الشاطبي يذكر أن الدليل الشرعي مبني على مقدمتين في معرض بيان أن المطلب الشرعي لا يختلف في هذا عن المطلب العقلي، لا في معرض بيان أن هذا المطلب متطابق مع المطلب الأرسطي في القياس؛ والشاهد على هذا قول الشاطبي: «اعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا، ليس على ما رسمه أهل المنطق وفق الأشكال المعروفة»[43]، ولكن الجابري، على الرغم من إشارته إلى هذا النص، لا يبالي بالتناقض الصريح الذي وقع فيه، إذ أنه من جهة يطابق بين الاستنتاج والقياس الجامع، ويجعل الشاطبي آخذاً بهذه المطابقة؛ ومن جهة ثانية يأتي بقول الشاطبي القادح في

(38) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 56.

(39) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص. 397.

(40) الشاطبي، المصدر السابق، الجزء الرابع، ص 377.

(41) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 59.

(42) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص 553.

(43) الشاطبي، المصدر السابق، الجزء الرابع، ص 377.

القياس الحملي، ناقلاً إليه التناقض الذي وقع فيه. أضف إلى ذلك أن الشاطبي صرح بأخذه بطرق الاستنباط العقلية التي اتبعها الأصوليون وذكر منها القياس والاستدلال والاستحسان والمصالح المرسلة[44]، وكلها طرق لا تجري على مقتضيات القياس الجامع، ولم يتعرض لها بالنقد كما تعرض لغيرها في كلامه عما أسماه بـ «مُلَح العلم» وهي المعارف التي تتخلف عنها بعض الأوصاف الضابطة للعلم مثل العموم والاطراد والثبات والحاكمية.

أما عن المعيار الثاني في التعريف السياقي، وهو الاستقراء، فإن كنا نوافق الجابري على أن الشاطبي أخذ به أخذاً، فإننا نخالفه في أن يكون استقراء الشاطبي هو استقراء النظام البرهاني؛ فالاستقراء في هذا النظام، وإن أدى إلى الكليات، مثاله مثل استقراء الشاطبي، فإنه لا يؤدي إلى اليقين كما جاء ذلك عند أرسطو، لأنه يحتاج إلى سند يؤسس عليه، وهذا السند هو الاستنتاج القياسي، بينما الاستقراء عند الشاطبي يؤدي إلى القطع من غير ما حاجة إلى هذا القياس، لأن القطع قطع مضموني منوط بالكليات من حيث هي كذلك، وبما نسميه مبدأ «تضافر الأدلة»[45]؛ ويقضي هذا المبدأ بأن الأدلة الظنية تصير بمجموعها مفيدة للقطع، بمعنى أن الدليل الظني، بوجود هذا المجموع، ينقلب دليلاً قطعياً؛ فيكون بهذا استقراء الشاطبي، إما مؤسساً لنظام جديد فوق النظام البرهاني أو داخلاً في نظام آخر من الأنظمة الأخرى التي مازها الجابري؛ ومحال عند هذا الناقد أن يوجد نظام أفضل من البرهان، لأنه لو كان كذلك، لانفرد بالعلم، والحال أن العلم عنده هو بيد البرهانيين؛ وإذا بطل أن يكون كذلك، وجب أن يكون داخلاً في أحد النظامين الباقيين: البياني أو العرفاني؛ وهذا ما سنمحصه في اعتراضنا على المعيار الثالث، وهو اعتبار المقاصد داخلة في النظام البرهاني.

3.2.3 - تبعية التعليل السببي للتعليل الغائي: لقد أثبتنا فيما تقدم، وقبل دخولنا في الاعتراض على دعوى الجابري، بما لا يدع الشك أن النظر في المقاصد بالمعنى الخاص هو نظر في **الغايات**، وتترتب على هذا الإثبات النتيجتان الرئيسيتان الآتيتان:

إحداهما، أن القطعية عند الشاطبي موقوفة لا على ربط الأحكام بأوصافها أو قل بأسبابها، وإنما على ربطها بحِكمها (بكسر الحاء) أو قل بعللها، بمعنى أن هذه القطعية قائمة على التعليل الغائي، وليس على التعليل السببي. فيبطل بذلك ما يدعي الجابري من أن الشاطبي بنى برهانيته على التعليل السببي، متأثراً في ذلك بما جاء به ابن رشد من تجديد

---

(44) المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص .41.

(45) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص. 34-42.

الاعتبار للسببية والعقلانية(46).

ولو أن الجابري أعمل فكره في مواقف الأصوليين الذين سبقوا الشاطبي من التعليلين: السببي والغائي، لأدرك أن أولاهم بالعمل بالتعليل السببي هم الذين وقفوا عند الأوصاف، ورتبوا عليها الأحكام (كالإسكار بالنسبة لتحريم الخمر)، ولم يطمعوا في وصلها بالغايات من وراء ترتيب هذه الأحكام على تلك الأوصاف (كحفظ العقل بالنسبة للإسكار)؛ فيكون هؤلاء بموجب معياره في استناد البرهان إلى السببية، أقرب إلى البرهان من أولئك الذين أخذوا بالتعليل الغائي، ناهيك عن الشاطبي.

الثانية، أن قطعية الشاطبي ليست قطعية المضامين الدلالية، وإنما قطعية المضامين الأخلاقية. فما دامت قطعية المقاصد ليست قطعية المضامين التي تنبني على السببية، وإنما قطعية المضامين التي تنبني على الغائية، وكانت المضامين المحكومة بالغائية كلها مضامين عملية قيمية، فقد لزم أن تكون قطعية الشاطبي آخذة بالمضامين الأخلاقية. وفي هذه الحقيقة الثانية إبطال لما يدعيه الجابري من أن الشاطبي ينزل مرتبة النظام المعرفي البرهاني كما حدد أصوله في سياق النزعة الأرسطية «للمنطقة المعرفية المغربية».

فلو أن الجابري نظر بإمعان في طبيعة التعليل المقصدي من جهة انبنائه على القيم الأخلاقية، لَعَلِم أن الشاطبي أولى بالإنزال في مرتبة النظام العرفاني بموجب معياره في إدراج أهل الأخلاق كالصوفية في هذا النظام.

وحتى لو فرضنا أن الجابري تأمل الطبيعة الغائية للتعليل المقصدي من غير أن يجدها شرطاً كافياً لإخراج الشاطبي من النظام البرهاني، أكان يجوز له أن يتغاضى عن مقدمات

---

(46) لقد سعى الجابري في صفحتين من كتاب **التراث والحداثة** إلى تدارك ما فاته في مؤلفاته السابقة من الإشارة إلى علاقة المقاصد بالغائية (ص .210-211)؛ لكنه جاء بهذه الإشارة في سياق من الأحكام المرسلة التي يبطلها التحقيق؛ إذ يفرق بين كليات الشريعة ومقاصد الشرع، والتحقيق أن الثانية داخلة في الأولى؛ ويرد مقاصد الشريعة إلى «السبب الغائي الناظم للمعقولية»، والتحقيق أن المقاصد بمعنى الغايات ليست إلا قسماً واحداً من أقسام المقاصد؛ كما يرد أقسام الشاطبي للمقاصد إلى أقسام العلل عند أرسطو، والتحقيق أن هذا الرد تحكم محض؛ إذ لا وجه ممكن للربط بين التقسيمين إلا أن يكون مجرد استنادهما إلى رباعية التقسيم، وهذا لا يمكن أن يقول به عاقل؛ والصواب أن الشاطبي قد قسم المقاصد قسمين كبيرين: أحدهما، **مقاصد الشارع**، والثاني، **مقاصد المكلف**، وقد أسقط الجابري ذكر القسم الثاني؛ ثم جعل الشاطبي قسم مقاصد الشارع أربعة أنواع: **أولها**، «مقاصد وضع الشريعة ابتداء»؛ **والثاني**، «مقاصد وضع الشريعة للإفهام»؛ **والثالث**، «مقاصد وضع الشريعة للتكليف»؛ **والرابع**، «مقاصد وضع الشريعة للامتثال»؛ وجعل الشاطبي مقاصد المكلف نوعاً واحداً. وقد عملنا في بحثنا هذا على أن نرد هذين القسمين الكبيرين من المقاصد إلى ثلاثة أصناف أساسية:

أ ـ المقاصد **الابتدائية**، وهي تشمل النوع الأول من المقاصد، وهي التي سميناها «المقاصد» بالمعنى الخاص.

ب ـ المقاصد **الإفهامية**، وتشمل النوع الثاني، وقد أطلقنا عليها اسم «المقصودات».

ج ـ المقاصد **التكليفية**، وتشمل النوع الثالث والنوع الرابع والقسم الثاني من المقاصد، ودعوناها «القصود».

ثلاث من أصل ثلاث عشرة من المقدمات المنهجية التي استهل بها الشاطبي كتاب **الموافقات** ، وهي المقدمة الخامسة التي تقول بأن العمل على ضربين: عمل القلب وعمل الجوارح؛ والمقدمة الثامنة التي تجعل العلم موقوفاً على العمل به؛ والمقدمة الثانية عشر التي تحث على أخذ العلم من المتحققين به على الكمال؟ وهل كان يجوز له أن يسكت عن الإحالات الصريحة والإشارات الخفية التي لا تكاد تنقطع في كتاب **الموافقات** إلى أهل الأخلاق كالغزالي، حتى كادت إحالاته عليه تفوق الأربعين؟ وهل كان يجوز له أن يتناسى الحجم الذي أفرده الشاطبي لمفهوم «القصد» في كتاب **المقاصد**، إذ يتعدى ثلثي صفحات هذا الكتاب؟ ولو أن الجابري أسند للأخلاق مكانتها عند الشاطبي وللأخلاقيين مكانتهم في علم المقاصد، لتبصر بحقيقتين غابتا عنه كلية:

أولاهما، أن الأصل في القول بالمقاصد لا يرجع إلى الأصوليين ولا إلى المتكلمين ولا إلى الفلاسفة كما قد يتوهم القارىء من كلام الجابري: ألم يصر إصراراً على أن ابن رشد، إسوته في العقلانية، وظّف مقاصد الشرع في العقيدة، مع أن النص الذي ذكره له لا يدل فيه لفظ «المقصد» على معنى «الحكمة» أو «الغاية»، وإنما على معنى «المقصود» بدليل مقابلته بظاهر النص[47]، بل ليس القائلون بالمقاصد إلا الذين قرر الجابري مخاصمتهم، وهم رجال التصوف وأرباب القلوب. وقد اهتدوا إليها بسبب نظرهم في العجائب الكونية في أنفسهم وفي الآفاق من حولهم، إذ كل ما خلق الله من فعل أو صفة أو ذات إلا وتحته، في تقديرهم، حكمة جلية أو سر خفي يكون في طلب كشفهما ومعرفتهما مزيد من التقرب إليه جل جلاله؛ ونجد في كتب الغزالي، لا سيما **إحياء علوم الدين** ورسالته **الحكمة في مخلوقات الله عز وجل**، ما يقوم دليلاً قاطعاً على ما نقول، أما كلامه عن المقاصد في **المستصفى**، ومن قبله كلام الجويني عنها في كتاب **البرهان**، فليس إلا ثمرة هذا الضرب من الاعتبار بهذه العجائب الكونية الذي رسخه رجال الأخلاق في النفوس؛ بل نذهب إلى أبعد من هذا، فنقول بأنه ينبغي أن نبحث عن أصول نظرية المقاصد عند من أشربوا في قلوبهم هذا الضرب من الاعتبار قبل الغزالي، وأثروا فيه بطريق مباشر أو غير مباشر، ونخص بالذكر منهم الراغب الأصفهاني والحكيم الترمذي الذي نعده أقرب من غيره إلى أن يكون مؤسس علم المقاصد، فقد لُقِّب بالحكيم، وما ذاك إلا لاستغراقه في الاعتبار، وقد ألف كتباً تكفي عناوينها للدلالة على معرفة هذا الأخلاقي بخصائص النوعين من التعليل، مع تفضيله التعليل المقصدي؛ وعلى سبيل المثال، نشير إلى كتبه ورسائله التالية: **كتاب الصلاة ومقاصدها وكتاب الحج وأسراره وعلل العبودية أو علل الشريعة وغور الأمور والمسائل المكنونة**.

---

(47) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص 544.

الثانية، أن الأصل عند الشاطبي ليس هو البرهان، وإنما العرفان، فقد أقر إقراراً بأن التشريع كله ليس إلا بيان مكارم الأخلاق كما رأينا، وأن العمل بهذه المكارم هو الذي غلب على الفقه، وأن النظر في طرق تعدية هذه المكارم هو الذي غلب على أصول الفقه، علماً بأن التلازم قائم بين الوجه الفقهي والوجه الأخلاقي في الحكم الشرعي.

وإذا كان لا بد من استثمار المقولتين: «التأسيس» و «إعادة التأسيس» اللتين يقرر الجابري فائدتهما في شتى مناحي التراث، وكان لا بد من تأسيس أحد النظامين على الآخر، فالبرهان أولى بأن يؤسّس على العرفان من أن يؤسّس العرفان على البرهان؛ إلا أن الجابري، وهو على ما هو عليه من نسيان الصبغة الأخلاقية للتعليل المقصدي، اعتقد الحق في أن يجعل الشاطبي مؤسس البيان على البرهان، قاطعاً بذلك صلته قطعاً بمن سبقه من الأصوليين «الذين يطلبون المعاني من الألفاظ انطلاقاً من الشافعي»(48)، بينما كان الصواب أن يتبين تمسك هؤلاء بالتعليل السببي وطلب الأوصاف، فيقر لهم بالطريق البرهاني، كما كان عليه أن يرى في تكميل هذا التعليل بتعليل من الضرب الغائي، لا طلباً لمزيد من البرهانية، وإنما بحثاً عن مخرج من ضيقها إلى رحاب العرفان الذي يتسع للأسباب والغايات معاً؛ أليس الجابري يستفيد بذلك أمرين عظيمين، وهما: أن الأخلاق تنفع العلم ولا تضره، إذ تقيم الوصل حيث كان الفصل، وأن العرفان ليس إفقاراً ولا إقالة للعقل، وإنما فتحاً لأبوابه وتوسيعاً لآفاقه، إذ يضيف إلى الاستدلال بالصورة الجلية الاستدلال بالمضمون الخفي!

ونخلص إلى القول بأن دعوى الجابري القائلة ببرهانية الشاطبي باطلة؛ ودليل بطلانها: أن تعاريفه للبرهان على أصنافها المختلفة لا تنطبق بتاتاً على إنتاج هذا الأصولي المجدد، سواء منها التعريف الأصلي أو التعريف السياقي، وسواء أخِذت معايير هذين التعريفين على طريق الجمع أو على طريق البدَل. وما الشاطبي عندنا إلا أب التداخل بين علم الأخلاق وعلم الأصول، فاتحاً بذلك طريقاً في بناء العلم الإسلامي على أسس التنسيق المتكامل الذي لا نعلم له نظيراً في السابق ولا في اللاحق.

بعد هذا التطواف في مميزات مظهر التداخل الداخلي من مظاهر التكامل التراثي، فإن مجمل النتائج التي توصلنا إليها في هذا الفصل ترجع إلى:

أ ـ أن أفضل نموذج علمي لبيان التداخل الداخلي هو تداخل الأخلاق مع أصول الفقه.

ب ـ أن أفضل شاهد عملي على ممارسة هذا التداخل الداخلي هو الأصولي

---

(48) نفس المصدر، ص .554.

الشاطبي في تأسيسه لعلم المقاصد.

ج ـ أن أقوى دعوى للتدليل على التداخل انطلاقاً من أصوليات الشاطبي هي التي تقول أنه ينبغي:

ـ أن يكون هذا العلم مفيداً للفقه في جميع فروعه.

ـ أن يقوم بين هذا العلم وبين أصول الفقه نسبة أصيلة شاملة.

ـ أن يكون العلم المتداخل مع الأصول أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي.

د ـ أن علم الأخلاق هو العلم الذي يستوفي شرائط هذه الدعوى الأقوى للأسباب الآتية:

ـ أن هذا العلم دخل أصول الفقه من طريق علم المقاصد.

ـ أن علم المقاصد اشتمل على نظريات ثلاث: نظرية المقصودات، وهي المضامين الدلالية، ونظرية القصود، وهي المضامين الشعورية، ونظرية المقاصد، وهي المضامين القيمية.

ـ أن لكل من هذه المضامين وصفين أخلاقيين: فالمقصود مضمون معنوي وفطري، والقصد مضمون إرادي وتجردي، والمقصد مضمون حِكمي (بكسر الحاء) ومصلحي.

ـ أن علم الأخلاق يقوم بشرط الإفادة الشاملة لأصول الفقه، اكتمالاً وكمالاً، حيث إن الحكم الشرعي، باعتبار المقصود، يقضي بأوفق وأرسخ القواعد الأخلاقية، وباعتبار القصد، يقضي بأسبق وأدق الشرائط الأخلاقية، وباعتبار المقصد، يقضي بأقوم وأسمى القيم الأخلاقية.

ـ أن علم الأخلاق يقوم بشرط النسبة الشاملة لأصول الفقه، شمولاً واشتمالاً، حيث إن الحكم الشرعي يجمع بين وجه فقهي ووجه أخلاقي متشاكلين في البنية، ومتكاملين في الوظيفة، ومتفاضلين تفاضل المقصد والوسيلة.

هـ ـ أن علم الأخلاق أقرب العلوم إلى مجال التداول من حيث مقتضيات التداخل مع أصول الفقه.

بناء على هذه النتائج، نفرغ من إثبات دعوى التداخل الداخلي الأقوى تقييداً التي تلزم لزوماً عنها دعوى الشاطبي الأخف تقييداً في هذا التداخل الداخلي، ومن إبطال الادعاءين التجزيئين في دائرة الأصول، وهما: ادعاء حصر الأخلاق في نطاق ضيق من الفقه، الذي أفضى إليها القول بالتقسيم الثلاثي للمصالح، وادعاء إسقاط الأخلاق من الفقه، الذي أدى إليها القول ببرهانية المشروع الأصولي للشاطبي.

التداخل المعرفي الخارجي وتكامل التراث

لقد قصدنا أن يكون تمحيصنا للوجه الأول من وجوه التشكل التكاملي للتراث، وهو التداخل، منصباً على أبلغ النماذج العلمية التي تمثله؛ وما دام إثبات أي حكم بصدد هذه النماذج يغني عن إثباته بصدد ما دونها، فإن توسلنا في ذلك بمعايير مضبوطة أدى بنا إلى تعيين علم أصول الفقه نموذجاً مثالياً للتداخل الداخلي، إذ ظهر أنه أقرب العلوم التراثية إلى القيام بالمقتضيات النظرية لمجال التداول، كما أفضت بنا هذه المعايير إلى اختيار الشاطبي شاهداً أمثل على هذا التداخل، لكونه أكثر الأصوليين استيفاء لشرائط أشد الخصوم؛ وقد أفردنا الفصل الأول من هذا الباب الثاني لإثبات دعوى التداخل الداخلي بصدد علم الأصول، ممثلاً في إنتاج الشاطبي، موضحين كيف تداخل في إنتاج هذا المجدد علمان إسلاميان: علم الأصول وعلم الأخلاق.

ثم تأدينا بواسطة هذه المعايير إلى تعيين الفلسفة الإلهية نموذجاً مثالياً للتداخل الخارجي، لكونها أبعد العلوم عن النهوض بالمقتضيات العملية لمجال التداول، كما انتهينا إلى اختيار ابن رشد شاهداً أمثل على التداخل الفلسفي، لكونه أكثر الفلاسفة استيفاء لشرائط أشد خصوم التداخل الخارجي؛ وواجبنا الآن أن نورد دعوى التداخل الخارجي وأن نمحصها في مجال الفلسفة الإلهية، متمثلة في إنتاج ابن رشد.

وفي تمهيدنا لهذا التمحيص، نحتاج إلى الإشارة بأن بين الضربين من التداخل فارقاً لا بد من اعتبار آثاره في مسار هذا التدليل. فإذا كان مقتضى التداخل الداخلي هو حصول الاندماج بين علمين أصليين، كحصوله بين علم الأصول وعلم الحديث، أو بين علم الكلام وعلم اللغة، أو بين التصوف والفقه، من دون اعتبار الاتجاه الذي يتخذه هذا الاندماج، فإن مقتضى التداخل الخارجي، على خلاف ذلك، هو حصول الاندماج بين علم أصلي وعلم آخر غير أصلي مع ضرورة ضبط اتجاه هذا الاندماج؛ فيكون التداخل الخارجي على نوعين يختلفان باختلاف هذا الاتجاه: فإن كان مبدأ الاندماج هو العلم المنقول ومنتهاه هو العلم الإسلامي، فإن التداخل الخارجي يكون من النوع القريب، نظراً لحصول التوجه نحو مجال التداول ولطلب العمل بمقتضياته؛ وإن كان، على العكس من ذلك، مبدأه هو العلم الإسلامي ومنتهاه هو العلم المنقول، فإن هذا التداخل يكون من النوع البعيد، نظراً لاحتمال

الالتفات عن محددات مجال التداول الأصلي والتوجه إلى الاستمداد من المجال التداولي المنقول منه. وانطلاقاً من هذا، يمكن أن نصوغ القانون العام التالي:

أياً كان العلمان، إن كان أحدهما أصلياً والآخر منقولاً، فإن دمج العلم الأصلي في العلم المنقول من شأنه أن يبعد عن مجال التداول الأصلي، بينما دمج العلم المنقول في العلم الأصلي، من شأنه أن يقرب إلى هذا المجال.

وسوف نقف على تفصيل ذلك في موضعه من الباب الثالث المخصص لمسألة التقريب التداولي، ولا يعنينا من هذا القانون إلا ما يترتب عليه من النتائج المتصلة بالتداخل. وأول هذه النتائج هي أن التداخل الخارجي الذي سنعالجه في هذا المقام هو تداخل من النوع البعيد، إذ أننا سنعمل على توضيح كيف أن ابن رشد دمج علماً إسلامياً في نطاق الفلسفة الأرسطية. وأما النتيجة الثانية لهذا القانون، فهي أن اعتراض الخصم على التداخل الخارجي البعيد يكون أسهل عليه من الاعتراض على قسيمه القريب، ما دامت صلات الأول بمجال التداول أوهى من صلات الثاني به، حتى إذا وُفقنا إلى دفع اعتراضه على الأول، أجزأنا ذلك عن دفع اعتراضه على الثاني.

ومن هنا، نكون قد سلمنا بالقيود التي يُظن أن أشد خصوم التداخل الخارجي قد وضعها على هذا التداخل، ونحصرها في القيدين الأساسيين التاليين:

أ ـ أن يكون الشاهد على التداخل الخارجي أكثر من غيره موافقة للنظرة التجزيئية.

ب ـ أن يكون التداخل الخارجي من الضرب الذي يسهل الاعتراض عليه.

وعلى أساس هذا التسليم المزدوج، يصير إثبات دعوى التداخل الخارجي البعيد إثباتاً لكل دعاوي التداخل الخارجي التي دونها بعداً، بحيث يتألف هذا الإثبات من قسمين:

أ ـ إذا ثبت التداخل الخارجي بصدد ابن رشد، فثبوته بصدد غيره أَوْلى.

ب ـ إذا ثبت التداخل الخارجي البعيد، فثبوت التداخل الخارجي القريب أَوْلى.

1 ـ مفارقة التداخل الخارجي البعيد: ابن رشد نموذجاً

إننا ما نكاد ننظر ببادىء الرأي في إنتاج ابن رشد من أجل تمحيص فرضيتنا في التداخل الخارجي، حتى نتبين أن ظاهر نصوص هذا الفيلسوف وصريح مواقفه يشهدان على أنه أبعد مفكري الإسلام عن القول بالتداخل المعرفي وأقربهم إلى العمل بنقيضه، وهو«الفصل»، أو قل «التجزيء»، بحيث يبدو صاحب الفضل على المعاصرين في القول بالنظرة التجزيئية إلى التراث؛ فإذا كان الأمر كذلك، فكيف نطلب التداخل عند من

ينكره! وكيف نبني نظرة تكاملية في التراث على أساس نصوص تراثية حملت ميلاً مبكراً إلى النظرة التجزيئية! أليس هذا مطمعاً في المحال؟ إن هذه الملاحظة تجعل موقفنا يبدو وكأنه جمع بين نقيضين هما: «التكامل المطلوب» و «التجزيء الموجود»، تلك هي مفارقة التداخل التي تواجهنا في هذا البحث، ولا بد من طلب السبيل الهادي إلى رفعها، وإلا لزمنا التوقف هاهنا، مُقرين بعجزنا عن إقامة الدليل على مدعانا.

1.1 ـ مظاهر التجزيء عند ابن رشد:

نود، قبل الدخول في معالجة هذه المفارقة الشنيعة، أن نتبين عناصر نظرة ابن رشد التجزيئية، وأن نفحص مدى تناسقها فيما بينها، ومدى توافقها مع الخصائص الأساسية للتراث الإسلامي العربي التي أثرت في تكوين فكره؛ فإن ظهر اتساق هذه العناصر فيما بينها، تعين علينا عندئذ القيام بالأمرين معاً، وهما: رفع المفارقة التي يبدو أننا وقعنا فيها، والتدليل على الدعوى التي نقول بها؛ أما إذا لم يظهر هذا الاتساق في نظرة ابن رشد، وتطرقت إلى عناصرها أسباب التناقض، فلا نكون إذ ذاك مطالبين إلا بالتدليل على الدعوى وحدها، نظراً لارتفاع المفارقة بارتفاع تناسق النظرة التجزيئية الرشدية.

اعلمْ أن المظاهر التي يتجلى فيها المسلك التجزيئي لابن رشد متنوعة، ونجملها في المظاهر الأربعة التالية:

١.١.١ ـ تصفية العلوم: لقد أظهر ابن رشد، منذ باكورة إنتاجه، وهي «المختصرات»، نزعة إلى تخليص تصانيف العلوم مما يظن أنه لا يدخل فيها من الأبواب أو لا يرقى إلى مرتبة أقوال أصحابها من الراسخين في العلم؛ فقام باختصار كتاب **المستصفى** للغزالي في مؤلفه الذي تم أخيراً العثور عليه، والذي يحمل عنوان **مختصر المستصفى**(49)؛ ونحن نعلم أن كتاب **المستصفى** للغزالي اشتهر، بالإضافة إلى حسن تبويبه وإحكام ترتيبه، بمقدمة جامعة في المنطق تعد، في نظرنا، حدثاً حاسماً في تاريخ الممارسة التكاملية للتراث؛ لكن ابن رشد أبى إلا أن يحذفها كما لو كانت من جانب الغزالي زيادة في غير محلها أو إقحاماً مفسداً للبناء العلمي، غير ملتفت إلى الطريق العلمي الجديد الذي تفتحه، والذي يجعل أبعد العلوم النظرية المنقولة عن مجال التداول تندمج في أقرب العلوم النظرية الأصلية إلى هذا المجال؛ أليس في الإقدام على هذا الدمج بُعد نظر وتبصر بمآلات العلوم النظرية وبأسباب بث الإنتاجية فيها! الواقع أن المعارف النظرية أسبق من غيرها إلى إمداد بعضها لبعض ونقل

(49) تم أخيراً اكتشاف نسخة من مختصر **المستصفى** في مكتبة الإسكوريال بمدريد، وقد انتهى إلى علمنا أن زميلنا المرحوم جمال الدين العلوي قد أنجز تحقيقه، وأن هذا التحقيق قيد الطبع؛ كما أنه أشرف على عمل جامعي اهتم بمضمون هذا الكتاب بعنوان: **مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد**، من إعداد الباحث مساعد محمد، رسالة مرقونة تحت رقم 636 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس (المغرب).

إنتاجية بعضها إلى بعض، بل، وإلى فتح باب الزيادة في إنتاجية العلم الأصلي، لكونها أقدر من غيرها على تجاوز أسباب المصادمة التداولية بين العلوم.

لكن ابن رشد آثر أن يضرب صفحاً عن كل هذا وأن يرجع المنطق إلى حاله في الانقطاع عن أصول الفقه، فيفرد له مختصراً مستقلاً يرده إلى نطاقه المعرفي اليوناني الذي هو «الفلسفة»، والذي لا نزاع في أنه يبين بينونة تداولية عن نطاق علم الأصول. وقد يقال بأن غرض ابن رشد كان هو الاختصار ليس إلا، علماً بأن مقتضى الاختصار أن يُكتفى بما لا يجاوز المطلوب؛ إلا أن هذا القول مردود على صاحبه، بدليل أن ابن رشد يعلم بحرص الغزالي في مطلع **المستصفى** على التأكيد على أن الحاجة إلى المنطق أشد من الحاجة إلى علم غيره، حتى «إن من لم يحط به لا ثقة له بعلومه»[50]، لا سيما وأن علم الأصول هو من العلوم النقلية بمنزلة المنطق من العلوم العقلية، والعكس بالعكس؛ فكأن العلمين صنوان افترقا، فكان لا بد أن يلتقيا.

وليس أدل على المنزع التجزيئي لابن رشد، في هذا السياق، من كونه لم يقتصر على فصل علم منقول كالمنطق عن علم مؤصل كعلم الأصول فحسب ـ وهما علمان لم يتعديا بعد الخطوات الأولى في طريق التداخل فيما بينهما ـ بل ذهب إلى أبعد من ذلك، فأقدم على التفريق بين العلوم التي تَرسَّخ التداخل بينها، ففصل أصول الفقه عن العلوم الإسلامية المندمجة فيه، إذ أنه جرده على قدر الطاقة من المطالب الكلامية والفروع الفقهية والقضايا اللغوية والمسائل النحوية؛ فكما أنه اطَّرح التداخل الخارجي بين المعارف، فكذلك اطرح التداخل الداخلي بينها. ويبدو ابن رشد مستنداً في ذلك إلى الحجج الثلاث الآتية:

أ ـ **حجة تربوية:** ومضمونها أن العلوم لا تُتعلَّم دفعة واحدة، وإنما واحداً واحداً؛ إذ أن «من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحداً منها»*.

ب ـ **حجة علمية:** ومضمونها أن العلوم صناعات، ومقتضى الصناعة أن تكون مستقلة الموضوع ومضبوطة المنهج، فلا يجب الجمع بين ما هو صناعي وبين غيره مما لا يرقى إلى مستواه.

ج ـ **حجة إجرائية:** يظهر أن العلم عند ابن رشد مستويان اثنان: موسع ومضيق؛ أما الموسع، فيشمل كل المسائل القريبة والبعيدة التي تدخل فيه؛ أما المضيق، فلا يشمل إلا ما استوفى الشرطين المتكاملين اللذين هما: الشرط الضروري، بمعنى أنه لا تحصيل لأي علم، كائناً ما كان، إلا بتحصيل قدر مخصوص من المسائل الداخلة فيه؛ والشرط الكافي، بمعنى أنه متى حُصِّل (بالبناء للمجهول) هذا القدر من المسائل، صح ادعاء تحصيل العلم الذي يدخل فيه هذا القدر.

(50) الغزالي، المستصفى، ص 19.

* ابن رشد، مختصر المستصفى، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص 37-38.

لا أحد يقدر على إنكار ما تحمله هذه الحجج الثلاث: التربوية والعلمية والإجرائية، من فوائد في الاستشكال الفلسفي للمعرفة بالإضافة إلى التصور التقليدي للعلم؛ لكنها، وإن كانت تعد ضرورية في دفع مبدإ التداخل بين المعارف، فإنها ليست قط كافية لذلك؛ فقد تؤخذ العلوم واحداً واحداً مع جواز دخولها في الارتباط بينها، إذ يكفي في هذا أن يقع ترتيبها على وجه معين، بحيث يكون بعضها طريقاً إلى تحصيل البعض، كما يجوز أن نستخلص من هذه العلوم جزءها الصناعي أو قل، بتعبير المحدثين، «نواتها الصلبة»، من غير أن ينتفي إمكان ترابطها فيما بينها؛ والدليل على ذلك جواز حصول علاقة «التشاكل» بين العلوم؛ ومقتضى **التشاكل** أن يكون العلمان المتشاكلان مختلفين في عناصرهما، ومتطابقين في أوصاف هذه العناصر وفي العلاقات التي تجمع بينها؛ فإن لم يكونا متطابقين، فلا أقل من أن يكونا متشابهين في هذه الأوصاف والعلاقات؛ وقد نجد ضروباً من التشاكل بين مختلف علوم التراث: بين علم المنطق وعلم اللغة، أوْ بين علم التصوف وعلم الأخلاق، أو بين الفلسفة وعلم الكلام، أو بين الحديث والتفسير، وما إلى ذلك؛ ومتى جاز وجود التشاكل بين علمين اثنين، لم يمتنع قيام تداخل بينهما، ليس بالضرورة على أساس نقل العناصر من أحدهما إلى الآخر، وإنما على أساس مقايسة البنيات بعضها ببعض، فتتسع البنية في الواحد منهما بالاسترشاد بما يقابلها في الثاني، فضلاً عن أن هذا التشاكل يسهل تحصيل العلمين فأكثر، كما ييسر دفع ما علق بهما مما لا ينفع صناعتيهما، لأن ما سقط في أحدهما يسقط بالتبعية في الثاني بموجب هذا التشاكل.

2.1.1 ـ **تباين العلوم**: مما لا ريب فيه أن ابن رشد يبني «العلمية» على مقتضى البرهانية، بحيث لا علم إلا بالبرهان، ولا برهان إلا بالانبناء على مقدمات ومبادىء ضرورية، محتذياً في ذلك أرسطو حذو النعل بالنعل؛ ولما كانت أجناس موضوعات العلوم، التي تقرر هذه المقدمات أحكامها البديهية متباينة فيما بينها، فإن هذه المقدمات هي الأخرى ترتد إلى مجموعة من المبادىء التي تختلف فيما بينها باختلاف طبائع هذه الأجناس؛ وهذا يعني أن العلوم التي تنزل هذه المجموعات منزلة الأصول منها، تتباين فيما بينها تباين هذه المجموعات. وعليه، فإن العلوم لا يمكن، بموجب أجناس موضوعاتها، أن يمد بعضها بعضاً لا من حيث عناصرها ولا من حيث خصائص هذه العناصر وعلاقاتها؛ ويظل ابن رشد على حاله في التشبث بهذه المباينة بين العلوم، لأنه لا يرى في نوع الروابط الحاصلة بين العلوم ولا في عددها ما يكفي لأن يحمله على الاعتقاد بإمكان الجمع بين مناهجها وقيام التداخل بين موضوعاتها، إذ لكل علم عنده جنس يغنيه. وقد فات ابن رشد في هذا السياق أن يأخذ بنتائج الخاصيتين اللتين نسبتهما الفلسفة الأرسطية إلى العلوم، وهما: «التكميلية» و «الشمولية».

أ ـ **التكميلية**: إن العلاقات بين العلوم، كما ذكر ذلك أرسطو، تُظهر بشكل لا يدع

مجالاً للشك، أن العلوم تدخل في تكميل بعضها لبعض؛ فالمبرهنة في أحد العلمين قد تكون مقدمة في الثاني، إذ مبادىء العلم الواحد لا يبرهن عليها فيه، وإنما في علم غيره؛ والمسألة المطلقة في أحدهما قد تكون مسألة مقيدة في الآخر، فقد يبحث الواحد منهما في موضوع ما بحثاً مطلقاً، في حين يبحث فيه الثاني بحثاً مقيداً من جهة من الجهات؛ كما أن المطلوب الوجودي في أحدهما قد يقابله مطلوب سببي في الآخر، فقد ينظر العلم الواحد في أحكام وجود موضوع مخصوص، بينما ينظر الثاني في أحكام أسبابه؛ ولئن كان ابن رشد قد لاحظ هذا التكميل بين العلوم، فإنه تجاهل إمكان استثماره في فتح باب التضافر بينها بوجه يجعل كل واحد منها متعلقاً بغيره تعلق الظهير بالظهير.

ب ـ الشمولية: من المعلوم أن ابن رشد يقول بقول أرسطو في كلية الفلسفة الأولى أو العلم الإلهي، فيعتبرها تنظر في العلوم لا من حيث اختصاص موضوعاتها بجهات معينة، ولكنْ من حيث دلالات هذه الموضوعات على الوجود؛ ولئن كان ابن رشد يسلم بشمولية العلم الإلهي، فإنه لم يهتد إلى طريق استثمار مبدإ هذه الشمولية في إقامة تراتب في الشمول بين العلوم، فيجعل بعضها أشمل من بعض بحيث يصير كل واحد منها داخلاً في غيره دخول الجزء في الكل أو دخول الفرع في الأصل.

ولما غفل ابن رشد عن إمكان استثمار التكميلية الملاحظة بين العلوم والشمولية الثابتة لعلم العلوم، فقد انسد دونه باب استشراف التحولات التداخلية التي ستتطرق إلى المعارف الإنسانية ابتداء من النهضة الأوربية نحو دخول الهندسة في الجبر ودخول الرياضيات في الفيزياء ودخول الفيزياء في الفلكيات ودخول الكيمياء في البيولوجيا وهكذا، حتى إن العلوم المعاصرة أضحت لا تعرف حدودها إلا من خلال أنواع وأعداد التداخلات التي تجمع بينها وبين غيرها.

3.1.1 ـ القدح في التداخل: لقد اشتهر ابن رشد بكتابه **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** اشتهار الغزالي بكتابه **المنقذ من الضلال**؛ ولا يخفى أن الكتابين في مجملهما يدوران على بيان مكانة الحكمة من الشريعة، غير أنه إذا كان الغزالي يطلعنا على سيرته في تداخل جوانبها المعرفية فيما بينهما وجوانبها العملية بعضها مع بعض، وفي تداخل هذه الجوانب كلها فيما بينها، فإن ابن رشد يَسلك مسلكاً معارضاً: فلا يخوض في السيرة الحية، وإنما يلتزم النظر المجرد، ولا يلاحظ تمسك بعض من سبقوه بالنظر في العلاقة بين الشريعة والحكمة بمبدإ التداخل بينها، مع أن هذه العلاقة قد شغلت فلاسفة المشرق قاطبة (الكندي والفارابي والسجستاني وابن مسكويه وابن سينا...)، كما شغلت فلاسفة المغرب (البطليوسي وابن باجة وابن طفيل)؛ ونحن نعلم أنهم سلكوا في مسألة الصلة بين الشريعة والحكمة مسالك أربعة: مسلك الرد، وهو يتفرع إلى فرعين، ومسلك المقابلة، وهو أيضاً يتولد منه فرعان؛ **أما الرد**، فأحد ضربيه، **رد الفلسفة إلى الشريعة**، فتكون الثانية أصلاً والأولى

فرعاً تابعاً؛ والثاني، **رد الشريعة إلى الفلسفة**، فتكون الثانية أصلاً والأولى فرعاً تابعاً لها؛ وأما **المقابلة**، فأحد نوعيها، **المطابقة بين الشريعة والحكمة** بجعل كل منهما أصلاً مستقلاً مع اعتبار أوصافه هي عين أوصاف الآخر؛ والثاني، **المعارضة بين الشريعة والحكمة** بجعل كل منهما أصلاً مستقلاً مع اعتبار أوصافه هي نقيض أوصاف الثاني.

أما ابن رشد، فلا يعنيه مسلك الرد، وإنما كل همه أن يقابل بين الشريعة والحكمة، فيثبت للشريعة ناموساً خاصاً وللحكمة قانوناً متميزاً، حتى إن أولى التسميات بكتابه المذكور أعلاه، هي: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الانفصال**؛ ولا يجد ابن رشد الحاجة إلى التمهيد، لتقرير هذا الانفصال، بإبطال الحجج التي يستدل بها خصومه على دعاويهم في التداخل، كما أنه، عندما يأخذ في بسط الكلام في هذا الانفصال، لا يرى ضرورة في دفع اعتراضات أهل التداخل المحتملة على دعاويه في الانفصال؛ إلا أنه، وإن قرر المقابلة بين الشريعة والحكمة، فإنه تأرجح تأرجحاً بين ضربيها، وهما: المطابقة والمعارضة، بحيث لا يمكننا أن نجزم بأي منهما يأخذ، وإن اشتهر عند الكثيرين بأنه يقول بمطابقة إحداهما للأخرى وعند البعض بأنه يقول بالمعارضة بينهما. وسواء أخذنا بهذا الموقف أو بذاك، فإن نسبة النزعة التجزيئية لا ترتفع عن ابن رشد؛ فإن كان الموقف معارضة، فإن عدم التداخل ثابت؛ وإن كان مطابقة، فلا وجود لشيئين اثنين منفصلين يقع بينهما التداخل.

4.1.1 - القدح في أهل التداخل: لقد عارض ابن رشد أشد ما تكون المعارضة المنزع التداخلي لدى الغزالي وابن سينا والفارابي، وقدح بسببه في علمهم وسلوكهم قدحاً بلغ حد تبديع بعضهم وتكفيره. حقاً، لقد كان الفارابي أقل الثلاثة عرضة للانتقاد من جانب ابن رشد، نظراً لظهور فضله عليه، ليس في مجال شروح المنطق فحسب، بل وأيضاً في العلم بالأصول اللغوية اليونانية لكثير من المفاهيم والإشكالات الفلسفية والمنطقية[51]. لكن هذا الفضل الواسع ما كان ليشفع للفارابي، فلم يكفه شر النقد ولم يدفع عنه شديد اعتراضات ابن رشد على مذهبه في التوفيق بين أرسطو وأفلاطون ولو أن الفارابي أظهر فيه الميل إلى أرسطو؛ وما ذلك إلا لتمكن النزعة التجزيئية من نفس ابن رشد مع إيمانه الدائم بأن أرسطو هو وحده المصيب، ولا مصيب غيره.

وأما ابن سينا، فقد وقف ابن رشد على توجهه التداخلي المزدوج، مهولاً آثاره في الفلسفة؛ فهو عنده يزاوج بين نطاقين فلسفيين لا يجتمعان: أصول الإرسطية ومبادىء الأفلوطينية، بل يرتكب أدهى من ذلك، فيزاوج بين نطاق فلسفي، وهو الأرسطية المشوبة بالأفلوطينية، وبين نطاق غير فلسفي، وهو علم الكلام؛ ويستعين ابن رشد بنقد الغزالي لابن

---

(51) مثال ذلك استفادة ابن رشد من **كتاب الحروف** للفارابي، وأثر ذلك ظاهر في كتابه **تهافت التهافت**.

سينا ليهدم ما جاء في الخطاب السيناوي من مبادىء الأفلوطينية، كما يستعمل طرق معارضة الغزالي للمتكلمين، ليسد كل الأبواب التي فتحها ابن سينا في خطابه لتخريج المسائل الفلسفية على بعض مقتضيات مجال التداول الإسلامي[52]، ولا يكاد يستثني من هذا الخطاب إلا كتبه في الطب.

وأما الغزالي، فقد حمل الطابعُ التداخلي لإنتاجه ابنَ رشد على اتهامه بالتقلب العشوائي بين المذاهب، قائلاً عنه «إنه مع الأشعرية أشعري ومع المعتزلة معتزلي ومع الفلاسفة فيلسوف ومع الصوفية صوفي»[53]، ويتحير في أمره تحيراً حتى انتقلت إليه هو نفسه عدوى هذا التقلب، فيتقلب حكمه فيه تقلباً وإن ترجح عنده، في نهاية المطاف، التشنيع به؛ ويبلغ هذا التشنيع أشده في نقده لكتابه **تهافت الفلاسفة** لما يبديه الغزالي فيه من قدرة عجيبة على مزج دوائر المعرفة الفلسفية المختلفة بعضها مع بعض ودمج مسائلها وإشكالاتها دمجاً حمل خصمه اللدود على تتبع ما يراه عواراً في هذا المزج والدمج، حتى يفضحه ويسفه صاحبه.

بالإضافة إلى هذا التعقب لمواطن التداخل في إنتاج هؤلاء الفلاسفة الثلاثة الذين تتزايد موسوعيتهم كما يتزايد عملهم بالتداخل، حتى تبلغ هذه الموسوعية ذروتها وهذا التداخل أوجه مع الغزالي، نجد ابن رشد يتبرم مما شاهد عليه فقهاء عصره من ممارسة التداخل الداخلي بالجمع بين الفقه والأصول وعلم الكلام والتصوف؛ ولا يبعد أن يكون من مقاصد كتابه **بداية المجتهد** تصحيح هذا المسار التداخلي في المعرفة الإسلامية، فقد قام فيه بانتزاع المسائل غير الفقهية المشوشة على أحكام الفقه مع رد الاختلافات إلى أبسط صورها بالتقليل من أسبابها والتحديد من أصنافها، داخلاً في ترتيب هذه الأسباب والأصناف حتى يظهر للناظر فيها ما يمكن أن يخالطها مما ليس منها ومن أي جهة يخالطها.

والقول الوجيز في هذا الموضع أن نزعة الفصل مبثوثة بثاً في مختلف تآليف أبي الوليد بن رشد، وأنها تجلت فيها بمظاهر عدة، أهمها ما ذكرناه من الاجتهاد في تجريد العلوم من الهوامش المعرفية التي تعلقت بها، ومن تقرير تباين العلوم فيما بينها بتباين طبائع موضوعاتها، وكذا الطعن في مبدإ التداخل الذي اتسمت به علاقات المعارف التراثية والقدح في القائلين والعاملين بهذا المبدإ من مشاهير مفكري الإسلام. وإذا اتضح أن نزعة التجزيء هي السمة الغالبة على إنتاج ابن رشد، وأنها لازمت تفكيره ملازمة، حتى كادت أن تكون خلقاً مغروزاً في طبيعته النفسية، يتعين علينا الآن أن ننظر في مدى تناسق مظاهر

(52) المقصود بذلك دمج ابن سينا الاعتبارات العقدية والكلامية في خطابه الفلسفي كما سيتبين ذلك فيما بعد.
(53) ابن رشد، **فصل المقال**، ص .52.

هذه النزعة التجزيئية فيما بينها، ثم مدى تناسقها مع محددات وموجهات المجال التداولي؛ لذا، ينبغي لنا أن نبحث في هذه المظاهر الأربعة، مثنى مثنى، فننظر هل يتسق القول بتصفية العلوم مع القول بتباينها؟ ثم هل يتسق القدح في التداخل مع القدح في رجاله؟ ثم أخيراً هل يتسق هذان الزوجان فيما بينهما؟

2.1 ـ التناقض الخطابي لمظاهر التجزيء عند ابن رشد:

1.2.1 ـ الاتساق الصوري: ليس يخفى أن من يقول بتجريد العلم من الإضافات التي تعلقت به على يد الشراح والمعلقين، يقصد أن يحد من أسباب دخول مالا يتعلق بصلب هذا العلم فيه، فيشوش على طالبه إدراك حقيقته وتحصيل صناعته؛ ومن يستقيم له تبين صلب العلم ووجهه الصناعي، فإنه يتمكن من تحصيل لبه أو قل، باصطلاح الأوائل، «جوهره»؛ ومعلوم أن الجواهر مستقلة، بل مباين بعضها لبعض، فتكون بذلك جواهر العلوم مستقلة ومتباينة فيما بينها؛ والعكس بالعكس أيضاً: فلا يخفى أن من يجعل العلوم ذات جواهر متباينة، لا يسعه إلا أن يجرد هذا الجوهر أو ذاك مما يشوبه من أعراض، ولا أعراض في الإنتاج العلمي إلا ما كان من الشروح والتعاليق التي تنأى به عن صلبه أو تغطي جانبه الصناعي؛ وبهذا يظهر أن مبدأ تصفية العلوم من الشوائب ومبدأ المباينة بينها متلازمان فيما بينهما، فيثبت لاجتماعهما وصف الاتساق المطلوب.

أما عن القدح في التداخل وفي أهله، فَبيِّنٌ أن حدوث التداخل بين العلوم ليس أمراً طبيعياً أُعطِيَ للإنسان كما تعطى له الظواهر الكونية، وإنما هو أمر مبني بناء، ولا بناء إلا على يد الإنسان، فهو الذي صنع المعارف وصنَّع (بتشديد النون المفتوحة) المناهج واصطنع التداخل فيما بينها؛ ومن يتصدى لوجود هذا التداخل العلمي، فإنما هو يتصدى لعمل من أعمال الرجال؛ والعكس بالعكس: فمن يقصد هؤلاء العلماء بنقده، فإنما هو يقصد أعمالهم وما لحق المعارف من آثارها؛ وهكذا، فلا نزاع في أن الاتساق وصف قائم بالوصل بين الطعن في التداخل والقدح في رجاله.

وأما الجمع بين القول بتصفية العلوم وتباينها من جهة والقدح في التداخل ورجاله من جهة ثانية، فلا تعارض فيه هو الآخر، إذ لا يزيد هذا الجمع عن الجمع بين الشيء ونفي نقيضه، وهذا هو عين الاتساق؛ فمن يجرد العلوم ويقابل بينها لا يملك إلا أن يرد على من يمزج بينها وأن يرد ما يمتزج منها.

وبعد أن وقَفْنا على وجوه الاتساق في الأزواج الثلاثة الأساسية التي تتشكل منها عناصر النظرة التجزيئية لأبي الوليد، يجوز أن نقرر أن نظرة ابن رشد التجزيئية متناسقة لا تناقض فيها؛ فهل يكون هذا حجة علينا أو دليلاً مثبتاً لشناعة مدعانا في ثبوت التداخل عند ابن رشد؟

إن هذا ما يبدو لأول وهلة، حتى إن الخصم قد يسارع إلى الاحتجاج به وادعاء إفحامنا، لكن رُوَيْداً؛ فنحن لسنا في نطاق المقال الرياضي الذي هو جزء من المقال الصوري، ولا نحن في نطاق نظر مضيق مقطوع عن النسبة إلى الممارسة الطبيعية والتداولية، حتى لا يطلب منا إلا الوقوف على الاتساق الصوري من غير ما حاجة إلى مجاوزته إلى ما وراءه؛ وإنما نحن، على الحقيقة، في نطاق **الخطاب الفلسفي** الذي هو بضعة من الخطاب الطبيعي، كما أننا في نطاق دراسة مخصوصة مطالبة بالتلاؤم، على قدر الوسع، مع محددات المجال التداولي وموجهاته. وإذا كان الأمر كذلك، فإن أبا الوليد، إن كان محقاً في نظرته التجزيئية، فهو مطالب لا بالقيام بشرط الاتساق الصوري فحسب، بل هو أيضاً مطالب باستيفاء شرطين آخرين، وهما: «شرط الاتساق الطبيعي» و «شرط الاتساق التداولي».

وإن نحن أخذنا بعين الاعتبار كون الاتساق الصوري وصفاً لا يليق إلا بالخطاب الصناعي المفصول عن مجال التداول، فإن وصف الخطاب الفلسفي بهذا الاتساق لا يكون إلا من باب التجوز؛ وعليه، فإن حصول الخطاب الرشدي على الاتساق الصوري لا يفيد النظرة التجزيئية لأبي الوليد، بل الذي يفيدها هو إقامة الدليل على تحصيل هذا الخطاب على الاتساق الطبيعي والاتساق التداولي معاً؛ وليس اشتغالنا السابق ببيان اتساقه الصوري إلا مجاراة لابن رشد ومن والاه من المعاصرين في زعمهم حسم باب النزاع باتخاذ معيار هذا الاتساق، وهم عن غيره مما هو أقوى منه غافلون؛ فما هو يا ترى الاتساق الطبيعي؟ وهل تستوفي النزعة التجزيئية عند أبي الوليد شرائطه؟ وما هو الاتساق التداولي؟ وهل تقوم هذه النزعة بضوابطه؟

لنبدأ بالتنبيه على أن العلاقة بين الاتساق الطبيعي والاتساق التداولي علاقة عموم بخصوص؛ فالأول أعم والثاني أخص، والأعم لازم عن الأخص كما هو معلوم؛ فكل اتساق تداولي هو اتساق طبيعي، ولكن لا يصح أن يكون كل اتساق طبيعي اتساقاً تداولياً؛ فقد يكون القول قادراً على أداء مقتضى الخاصية الطبيعية، ولكنه لا يقوى على القيام بمقتضى الخاصية التداولية كما سنرى بعد حين؛ ومن هنا يبرز إمكان الاستغناء بالبرهان على الاتساق التداولي للخطاب الرشدي عن البرهان على اتساقه الطبيعي، غير أننا آثرنا أن نورد البرهانين معاً، حتى نتبين إن كان ابن رشد قد حقق، كما قيل، الجمع بين الخصوصية الإسلامية والشمولية الإنسانية في فكره.

2.2.1 ـ عدم الاتساق الطبيعي: إن الاتساق الطبيعي عبارة عن موافقة القول الفلسفي للقول الطبيعي من حيث الدلالة والاستدلال؛ وليس المقصود بهذه الموافقة مطابقة مضامين القول الفلسفي لمضامين القول الطبيعي ولا مماثلة أشكاله لأشكاله بقدر ما هو إمكان إقامة صلات قريبة أو بعيدة بين مستوياتهما المضمونية أو بين بنياتهما الصورية، حتى

يسهل على مستعمل القول الفلسفي التماس أسباب خطابية طبيعية لما يحمله هذا القول من تصورات وأحكام مجردة واستثمار هذه الأسباب اللغوية ليفتح في هذه التصورات والأحكام أبواباً دلالية غير مطروقة وآفاقاً استدلالية غير مسبوقة؛ ولا يمنع مبدأ هذه الموافقة بين القول الفلسفي والقول الطبيعي من حصول تفاوت بينهما، بل ومن خروجهما إلى التعارض، إلا أن مقتضى المقابلة بين قولين اثنين، الذي تنبني عليه هذه الموافقة، يحظر رفع هذا التعارض بحذف القول الطبيعي منهما وتقرير قطع الصلة به، بحجة خلوه من القوة التجريدية التي يتطلبها القول الفلسفي، بل يجب استشكال هذا التعارض استشكالاً فلسفياً يكشف عن مختلف أبعاده الفلسفية، ويبسط مختلف الإشكالات الفكرية التي تنشأ عنه؛ ومعنى ذلك أن التعارض بين القول الفلسفي والقول الطبيعي قد يكون طريقاً إلى توليد مسار للممارسة الفلسفية لم يُسلك من قبل، فتغتني به أيما اغتناء وتنفتح به أيما انفتاح؛ ولئن جاز أن ينظر الخطاب الفلسفي في ألوان التعارض بينه وبين الخطابات الصناعية الأخرى، فكم يجوز بالأولى أن ينظر فيما قد يقع بينه وبين القول الطبيعي من دقيق التعارضات في مواطن تبليغية مخصوصة! وعلى أساس هذا التصور لمبدإ الموافقة بين القولين: الفلسفي والطبيعي، نتساءل هل عمل ابن رشد بهذا المبدإ في التبليغ؟ وهل حققت نظرته التجزيئية الاتساق الطبيعي؟

ليس من العسير تبين موقف أبي الوليد في هذه المسألة متى وقفنا على طرقه في الشروح والتفاسير؛ فإن كنا نحمد له الاجتهاد في تصحيح المعاني اللفظية وتقويم التراكيب التعبيرية، فإننا نجده يتبع في هذا التصحيح الدلالي والتقويم التركيبي الطريقين التاليين:

أ ـ دمج المعنى اللغوي اليوناني للمصطلح الفلسفي في معناه الاصطلاحي.

ب ـ نزع المعنى اللغوي العربي للمصطلح الفلسفي من معناه الاصطلاحي.

أما عن الدمج، فإن ابن رشد، وهو ينظر في نصوص أرسطو الجامعة بين المعاني اللغوية للألفاظ الفلسفية وبين معانيها الاصطلاحية، لا يورد هذه المعاني اللغوية على سبيل أنها استعمالات جارية على عادات اليونان الخاصة في التعبير، فيصرفها ويُبقي على المعاني الاصطلاحية، بل كان، على العكس من ذلك، يقِرّ بها كلها إقراراً كما لو كانت نازلة منزلة المعاني الكلية التي يتقيد بها العقل البشري؛ وهو، بهذا، يقبل أن يكون المعنى الاصطلاحي الفلسفي موصولاً بالمعنى اللغوي اليوناني[54].

وأما عن النزع، فإن أبا الوليد،وهو يجد اللفظ العربي يشذ بوجه من الوجوه عن إجراء المعنى الفلسفي فيه، لا يتحرج في إخراجه إلى مضمون يقطع صلته بالمدلول اللغوي

(54) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال**، الجزء الثاني، ص. 473-696.

العربي، أو إلى شكل قلق ينبو عن الصيغة الصرفية العربية[55]؛ ولا يكاد يختلف في ذلك عن الفارابي الذي كان يحصي المعاني اليونانية للمصطلح الفلسفي ويحصي المعاني اللغوية للمقابل العربي، فيأخذ بمجموع الأولى ولا يأخذ من الثانية إلا ما وافق هذا المعنى أو ذاك من معاني الأولى كما لو كان التفلسف عنده متعذراً بغير الطريق اللغوي اليوناني.

وعلى هذا، فقد كان أبو الوليد آخذاً بموقفين متعارضين: فمن جهة يصل بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي متى كان السياق الفلسفي يونانياً، ومن جهة ثانية، يفصل بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي متى كان السياق الفلسفي عربياً، فيرجع نظره إلى أن الموافقة بين القول الفلسفي والقول الطبيعي مقبولة في اليونانية ومردودة في العربية، فيكون أبو الوليد جامعاً بين القول بالتداخل في اليونانية والقول بالتجزيء في العربية، فإذن لا اتساق طبيعي عنده؛ ومتى ارتفع عن مسلكه التبليغي هذا الاتساق، بطل القول بنهوض ابن رشد بالشمولية التواصلية للثقافة الإنسانية.

3.2.1 - عدم الاتساق التداولي: إن الاتساق التداولي عبارة عن مطابقة القول للفعل مطابقة توافق القيم العملية الموجهة لمجال التداول؛ فمن ذا الذي يجحد أن هذا الاتساق كان أصلاً من أصول الممارسة الفلسفية بدليل قول الفارابي: «إن إنساناً علم جميع ما كتب أرسطو غير أنه لم يعمل به، وآخر عمل إلا أنه لم يعلم، فيفضل العامل الجاهل على التارك العالم»[56]، ومن ذا الذي ينكر كذلك أن أبا الوليد كان خير من عمل بما علم من كتب أرسطو، لكن لا يلزم عن ذلك أنه قام بشرط هذا الاتساق، لأن مفهوم «التداول»، يتضمن أن تكون مطابقة القول للفعل لا مطلقة ولا مستقلة، وإنما مقيدة بالقيم العملية لمجال التداول الأصلي؛ ولا ممارسة بلغت مبلغ الممارسة التراثية الإسلامية العربية في الأخذ بالطريق العملي الحي، إذ لا تجعل منه أصلاً من أصولها فحسب، بل تجعله أصل أصولها[57]، حتى لا اعتبار إلا للعمل، ولا تفاضل إلا بالعمل، ولا قول إلا ودليله عمل يصدقه أو يكذبه، فيؤخذ قول من وافق فعله قوله، ويترك من خالف فعله قوله؛ والعمل هاهنا لازم للمحددات الثلاثة لمجال التداول: اللغة والعقيدة والمعرفة، بحيث لا يستحق الانتساب إلى هذا المجال إلا من استعمل لغته والتزم عقيدته وتحقق بمعرفته.

ظاهر أن أبا الوليد قام بالمقتضى العملي للمحدد اللغوي لمجال التداول: فقد استعمل اللغة العربية وأبدى منذ إقباله على التأليف تطلعاً وتحمساً إلى خدمتها، ودخل في تقويم

---

(55) طه عبد الرحمن، «لغة ابن رشد من خلال عرضه لنظرية المقولات»، **أعمال ندوة ابن رشد**، ص. 192-209؛ انظر كذلك كتابنا الذي سيصدر عما قريب بعنوان **فقه الفلسفة**: الجزء الأول، **بيان العبارة الفلسفية**.

(56) ماجد فخري، **رسائل ابن باجة**، ص .134.

(57) انظر الفصل الأول: «أصول مجال التداول» والفصل الرابع: «آليات تقريب الأخلاق اليونانية» من الباب الثالث.

عبارتها الفلسفية كما شهد له بالبراعة في علم اللغة وفنون الأدب؛ وظاهر أيضاً أنه قام بالمقتضى العملي للمحدد العقدي لهذا المجال، فقد تفنن في الفقه فأتى فيه بما يعد مصدراً فريداً في علم الخلاف، كما ابتدأ تآليفه بالكتابة في أصول الفقه؛ فلا يبقى إذن إلا المحدد المعرفي التداولي، وهذا بيت القصيد؛ فالخطاب الفلسفي خطاب معرفي، ولا يتسق إلا إذا وافق وصفه المعرفي الوصف المعرفي لمجال التداول، وإن لم يوافقه، فلا أقل من أن يفتح باب استشكال هذه العلاقة بين الوصفين، وأن يقف على الإشكالات النظرية التي يولدها تعارضهما وتصادمهما.

وقد ذكرنا في مطلع الفصل الثاني من هذا الباب بعض سمات الوصف المعرفي لمجال التداول، ولا يعنينا منها في هذا الموضع إلا **موسوعية التكوين**؛ فقد احتضن هذا المجال علوماً مختلفة وفدت عليه من آفاق قريبة وبعيدة، فضلاً عن العلوم الإسلامية الناشئة فيه، وكان طالب المعرفة يجتهد في تحصيل أكثرها، على قدر وسعه، ولا يرضى بأقلها إلا عند وجود مانع من الموانع. ولما كانت هذه المعارف التي يضمها مجال التداول متعددة المصادر: منها المصدر العقلي والمصدر النقلي، وكانت مختلفة المقاصد تتراوح بين المقصد السياسي والمقصد الأخلاقي، فقد تعددت مناهجها النظرية واختلفت أساليبها العملية، فكان طالب المعرفة يجتهد في تحصيل نظرة تتسع لأكثر المناهج والأساليب إلا أن يقوم مانع من ذلك، قائساً بعضها على بعض، ومنتقلاً من بعضها إلى بعض، إمداداً واستمداداً.

وإذا نحن تفحصنا تكوين أبي الوليد، وجدناه منضبطاً بهذه الصفة الموسوعية؛ فقد درس الفقه وعلم الأصول وعلم الكلام واللغة والنحو والأدب، وحصل العلوم الفلسفية من منطق وإلهيات ومن طب وطبيعيات، غير أنه، وإن استفاد من هذه العلوم المتصلة فيما بينها طرقاً للنظر والعمل متنوعةً بتنوع مجالاتها المعرفية، فإنه ضيق من نطاق المستحقة لليقين منها.

لكن، إذا صح لنا أن نقول إن أبا الوليد قام بشرط الموسوعية في التكوين، فإنه لا يصح أن يقال إن هذا التكوين الموسوعي ورّث إنتاجه آثاراً تكاملية وتداخلية، مع أن منطق التداول يقضي بأن يكون التكوين الموسوعي سبباً في توجه صاحبه إلى العمل بمبدإ التداخل؛ وقد تقدم من قولنا في خلو هذا الإنتاج من التداخل ما فيه كفاية؛ والعجيب في ذلك هو أن ابن رشد، إذا جاء إلى الحديث عمن حمل إنتاجهم الآثار التكاملية لهذه الموسوعية، نجده لا يعالج هذا الإنتاج بوصفه كلاً متكاملاً، بل يعمد إلى فصل عناصره المتداخلة بعضها عن بعض ورد كل منها إلى أصوله وتناول كل منها، بعد رده إلى أصله، بالنقد الشديد، وتناول صاحبه بالقدح العنيف.

نخلص من هذا إلى القول بأن أبا الوليد جمع في شخصه وصفين متعارضين هما:

«التكوين التداخلي» و «التأليف التجزيئي»، فانتسب إلى مجال التداول بفضل تكوينه وخرج عن هذه النسبة بسبب تأليفه؛ فالنسبة التداولية عنده موجودة ومفقودة معاً؛ وعلى هذا، فلا اتساق تداولي عنده، ومتى ارتفع عن مسلكه العلمي الاتساق التداولي، بطل القول بنهوض ابن رشد بالخصوصية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية.

وعلى الجملة، فإن النظرة التجزيئية الرشدية، وإن بدت عناصرها متسقة اتساقاً صورياً، فهي غير متسقة اتساقاً طبيعياً ولا اتساقاً تداولياً؛ ولَمّا كان للخطاب الفلسفي نسبة مزدوجة، أي نسبة إلى الخطاب الطبيعي ونسبة إلى مجال التداول، فلا يتم إثبات صحة هذه النظرة التجزيئية إلا بتحصيل الاتساق الطبيعي والاتساق التداولي، وهي كما رأينا خالية منهما خلو الشيء من نقيضه؛ ذلك أن الوصل التبليغي بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي في نطاق المصطلحات الفلسفية بحسب هذه النظرة مشروع يونانياً، غير مشروع عربياً، كما أن الوصل بمجال التداول متحقق عند صاحبها تكوينياً، غير متحقق تأليفياً؛ وحيث إن المقتضى التبليغي تستوي فيه العربية واليونانية، والمقتضى التداخلي يستوي فيه التكوين والتأليف، فإن النظرة التجزيئية لابن رشد تتأدى لا محالة إلى الوقوع في التناقض الصريح.

2 - القرب التداولي لعلم الكلام في تداخله مع الإلهيات

الآن وقد ظهر عدم اتساق النظرة التجزيئية لأبي الوليد من جانب النسبة الطبيعية ومن جانب النسبة التداولية، فقد ارتفع وجود مفارقة أو شناعة في قولنا بأن النزعة التجزيئية لابن رشد تنطوي على أسباب تداخلية تدمجها في سياق التوجه التكاملي العام للتراث، وجاز لنا أن نصوغ مضمون مدعانا في التداخل المعرفي الخارجي البعيد، وأن نشتغل بإثباته على الطريقة التي اتبعناها في إثبات دعوى التداخل الداخلي. فكما أن هذه الدعوى الأخيرة تفرعت على دعوى التداخل الأعم السالفة الذكر بإضافة قيود جديدة إليها، فكذلك دعوى التداخل الخارجي البعيد ستتفرع على هذه الدعوى الأعم بزيادة قيود تخصصها.

ولقد علمنا أن مضمون هذه المسألة الأعم يرجع إلى اعتبار التداخل مع أقرب المعارف إلى مجال التداول أسبق من التداخل مع غيره، وأن هذه القاعدة لا تنخرم إلا بفوات بعض الشروط أو طروء بعض الموانع؛ كما عرفنا أن العلم المنقول الذي سننظر في تداخله مع هذه المعارف الأصلية، آخذين بعين الاعتبار اتجاه هذا التداخل، هو الإلهيات؛ فلنبين الآن كيف أن هذا التداخل ينبغي أن يحصل على مستوى مخصوص من مستويات الخطاب الإلهي.

1.2 - تداخل الآليات الإنتاجية:

إذا عرفنا أن ابن رشد يرد التداخل رداً بحجة إضراره باستقلال البنيات المعرفية بعضها عن بعض وتسببه في اضطراب الفهم والاستيعاب، بل وفي اختلاط العقول، فلنعلم أن البحث عن مواطن التداخل في كلامه المعارض للتداخل لا يمكن أن يقف عند حدود منطوق نصوصه، فهل معنى هذا أنه ينبغي أن نجاوز هذا المنطوق إلى ما وراءه، فنفتش عن المسكوت عنه في نصوصه؟

لقد أكثر الباحثون المعاصرون من استعمال مفهوم «القراءة» في تناولهم للتراث، ومن استخدام مصطلحات قريبة منه راسخة في التداول، مثل «المسكوت عنه» و «المقصود الخفي» و «المعنى البعيد»، وألفاظ أخرى تنم عن رطانة تستهجنها النفوس نحو «اللامفكر فيه»، و «ما لا يمكن التفكير فيه» و «القراءة بين السطور» وما إليها مما تنقله الأقلام عن الغير البعيد كلما صدحت به ألسنته وامتلأت به كتبه؛ فيكون «المسكوت عنه»، بصوره التعبيرية المختلفة، متعلقاً أساساً بمضامين النصوص، نازلاً منزلة ما أضمر فيها في مقابل ما صرح به، سواء كان ذلك بإرادة من المؤلف لسبب من الأسباب أو بغير إرادة منه لعلة من العلل أيضاً؛ ومعلوم أن آفة الآفات التي يتعرض لها البحث في المضامين المسكوت عنها هو تقويل المؤلف ما لم يقل، ثم ترتيب أحكام على ذلك يزيد أو ينقص التسرع والتعسف فيها بحسب ما يكون للباحث من زيادة أو نقصان في الميل إلى التقويل، مما لا مجال هنا للخوض فيه وضرب الأمثلة عليه.

وإذا كان المراد من المسكوت عنه هو ما ذكرنا، فلا يصح إجراء مدلوله على ما نحن بسبيله؛ فليس نظرنا في التداخل متعلقاً بمستوى مضموني ثان ينزل منه المضمون المصرح به منزلة المستوى الأول؛ وإنما نظرنا بالأساس فيما دون المضامين، أي بالذات فيما أسميناه من قبل «الآليات الإنتاجية»، وهي تلكم الآليات التي يتوسل بها المؤلف في تشكيل مضامينه وتوصيلها إلى الغير؛ وفائدة الكشف عن هذه الآليات في سياق بيان وجود التداخل عند ابن رشد، هي على ضربين:

أحدهما، الاطلاع على مدى مطابقة المضامين المصرح بها للمضامين المضمرة من جهة إنكارها للتداخل؛ فقد يصرح ابن رشد بما يستفاد من ظاهره الطعن في موضع من مواضع التداخل، ولكنه، مع ذلك، قد يضمر التسليم بواقعية هذا التداخل أو بالأسباب الموضوعية التي أدت إليه؛ فلا سبيل إذن لتبين وجه معارضة ما أضمر لما صرح به إلا بتعقب الآليات التي استخدمت في بناء مضمون النص، منطوقاً ومسكوتاً عنه؛ كما أنه قد يريد في مواضع أخرى إشعارنا بوجود هذا الاضمار أو ذاك في نصه، حتى لا تقع عليه تبعات التصريح به، فلا يجد طريقاً لذلك إلا التوسل بهذه الآليات.

الثاني، الاطلاع على مدى مطابقة الأقوال للأفعال من جهة إنكارها للتداخل؛ فقد يقضي ابن رشد بما يدل، في ظاهره، على أنه يفصل في موطن من المواطن الخطابية بين عناصر ممتزجة، لكنه يتوسل في هذا الفصل بما لا يقل امتزاجاً عن امتزاج هذه العناصر، كأن ينتقد ابن سينا مستعيناً بنقد الغزالي له، على الرغم من معارضة وجهة الغزالي لوجهته في هذا الانتقاد، فضلاً عن أنه يجعل منه أشد خصومه ومعارضيه؛ وبدهي أن لا شيء أقوى تداخلاً من اجتماع النقيضين، وهو، هنا، قد جمع نوعين من التناقض: الوجهتان النقديتان المتعارضتان، والإنتاجان الفكريان المتعارضان؛ وكأن يعترض على مفهوم ما وهو في ذات الوقت مستخدم له، أو يعترض على استدلال ما وهو في الآن نفسه مستدل به وهكذا.

وما دمنا سنقف على الآليات التي أنتجت المضامين الرشدية في باب الإلهيات، فإنه يتعين علينا تمييز صنفين أساسيين: **أحدهما**، «صنف الآليات الاستشكالية»، وهي عبارة عن الآليات التي تتعلق بتحديد مضامين المفاهيم والأحكام، والتي تؤسس مدار خطابه في موضع من المواضع؛ **والثاني**، «صنف الآليات الاستدلالية»، وهي عبارة عن الآليات التي تتعلق بطرق إثبات القضايا والمسائل التي تستنتج من هذه المفاهيم والأحكام.

2.2 ـ دخول علم الكلام في الإلهيات الرشدية:

إذا قررنا وقوع التداخل في الخطاب الإلهي الرشدي، وقررنا كذلك أن نبحث فيه من جهة الآليات التي أنتجت هذا الخطاب، والتي هي على ضربين: «آليات استشكالية» و«آليات استدلالية»، آن الأوان أن نعين العلم الذي تداخل مع إلهيات ابن رشد.

1.2.2 ـ ضوابط التداخل مع الإلهيات: لا بد لنا في تحديد العلم الذي تم اندماجه في الإلهيات الرشدية من التزام معايير مخصوصة هي الآتية:

أ ـ يجب أن يكون العلم الذي يداخل الإلهيات الرشدية علماً أصلياً.

ب ـ يجب أن يشترك مع الإلهيات في جملة من المضامين وفي مجموعة من الآليات التي تنقل هذه المضامين.

ج ـ يجب أن يكون التداخل مع هذا العلم قد تقدم حصوله في الممارسة التراثية.

ولنتأمل الآن هذه المعايير حتى نتدرج شيئاً فشيئاً إلى الكشف عن هذا العلم. فالمقصود من اتخاذ المعيار الأول تحقيق الأمرين التاليين:

أ ـ تحصيل تداخل خارجي، أي تداخل بين علم منقول وآخر مأصول.

ب ـ تحصيل تداخل خارجي بعيد، أي تداخل يرجع فيه أصل الاحتضان إلى العلم المنقول.

وقد تقدم تفصيل تعليلنا للنظر في هذا الصنف من التداخل، والأصل فيه أن إقامة الدليل عليه من شأنها أن تلزم أشد الخصوم.

أما المقصود من المعيار الثاني، فهو القيام بشرطين، هما: «الاشتراك» و «التوجيه».

أ ـ **الاشتراك:** إذا كانت الإلهيات هي: إجمالاً، البحث في مبادىء الوجود الأولى والبرهان عليها بالأدلة اليقينية، فينبغي للعلم الأصلي أن يشاطرها هذا المبحث من غير أن يقتضي منه ذلك أن يسلك فيه نفس المسلك؛ فقد يشترك معها في مضمون معين دون الآلية المتوسل بها في نقله، وقد يشترك معها في آلية مخصوصة من دون المضمون الذي تنقله، ويجوز أن يتضافرا على مضمون ما، حتى يحصلا فيه مزيداً من اليقين أو يتظاهرا على آلية ما، حتى يحصّلا فيها مزيداً من الإجرائية.

ب ـ **التوجيه:** لما كانت الإلهيات هي السبب في فتح باب التداخل مع غيرها، فإن الجوانب المضمونية أو المنهجية التي سوف يقع فيها الاشتراك سيكون فيها هذا الغير خادماً للإلهيات، وتكون الإلهيات هي العلم الموجه لهذه الخدمة بحسب مقاصدها القصوى.

أما المقصود من اشتراط المعيار الثالث، فهو تحقيق الأمرين الآتيين:

أ ـ **فتح باب الاعتراض على التداخل:** لما كانت للتداخل أصول مبثوثة في الممارسة التراثية، فإن هذه الأصول لا تمنع عن نفسها اعتراضات الخصم عليها ولا دخوله في العمل على اجتثاثها واستبدال غيرها مكانها، على أن الاشتغال بالاعتراض لا يحول دون التأثر بهذه الأصول التداخلية مهما بذل من جهد في معارضتها كما سنرى في موضعه، بالإضافة إلى أن الاشتغال بالاعتراض، مثله مثل كل ممارسة، قد لا يبلغ مراده في التقويم والتحقيق.

ب ـ **فتح باب الاعتراض على العلم الخادم:** لما كان التداخل يحصل هنا بين علمين: أحدهما، منقول، والآخر، مأصول؛ وكان العلم المأصول هو الخادم، فإلى هذا العلم يرجع السبب في جلب الاعتراض على مبدإ التداخل، فيكون أولى من هذا المبدإ بالاعتراض عليه، إلا أن هذا الاعتراض قد تنعكس آثاره كذلك على العلم المخدوم.

وبناء على هذا التوضيح لمقاصد المعايير الثلاثة، يمكن أن نحدد أوصاف العلم المطلوب في التداخل مع الإلهيات كما يلي:

أنه عبارة عن علم أصلي مشارك للإلهيات وخادم لها، وقابل للاعتراض عليه وعلى سابق تداخله معها.

ليس يخفى أن هذه الأوصاف لا يقوم بها إلا علم واحد من العلوم الأصلية، ألا وهو «علم الكلام»! فعلم الكلام علم أصلي، فقد نشأ في البيئة الإسلامية العربية، واختص بإثبات مبادىء العقيدة الإسلامية وإبطال أدلة خصومها، حتى عده البعض قرين الفقه ومكملاً له؛ فالمتكلم يشتغل بالإثبات العقلي للأصول الشرعية التي يستنبط منها الفقيه

أحكامه وفتاويه، حتى سماه أبو حنيفة بـ «الفقه الأكبر»؛ وعلم الكلام هو أيضاً مشارك وخادم للإلهيات، فقد فتح الطريق لها للخوض في مسائل إلهية، مثل مسألة النبوة ومسألة المعاد، وأمدها بوسائل البحث فيها، كما استعانت بأدواته على توضيح مقولاتها الفلسفية وتقريب قضايا العقل؛ وعلم الكلام يقبل كذلك الاعتراض على مضامينه وعلى مسالكه بما فيها مسلك التداخل مع غيره من العلوم المنقولة كالإلهيات، بل ليس في الممارسة التراثية علم أقرب إلى هذه الخاصية الاعتراضية منه، نظراً لطبيعته الجدلية المعتبرة؛ وقد يجوز تعريفه بأنه العلم الذي يختص بدفع الاعتراضات على أصول العقيدة، إذ جانبه التأسيسي أو الإثباتي لم ينشأ ويتطور إلا بالاستناد إلى جانبه الإبطالي أو النقدي؛ وعلم الكلام هو، أخيراً، العلم الذي أظهر قدرة تداخلية قَلَّ نظيرها في الممارسة التراثية، فقد تداخل مع العلوم الأصلية مثل الفقه والتصوف والبلاغة واللغة والنحو وعلم الأصول، كما تداخل مع العلوم المنقولة نحو الإلهيات والمنطق والأخلاق. ولعل السبب في تداخله مع الإلهيات راجع إلى كون الواحد من هذين العلمين ينزل من إحدى الثقافتين: المنقولة والأصلية، منزلة الآخر في الثقافة الثانية؛ فكل واحد منهما علم نظري، ويتبوأ في ترتيب العلوم النظرية في إحدى الثقافتين المرتبة التي يتبوؤها الآخر في الثقافة الثانية: فمكانة الإلهيات من العلوم النظرية المنقولة كمكانة الكلاميات من العلوم النظرية الأصلية.

2.2.2 ـ **أطوار تداخل علم الكلام مع الإلهيات**: لقد خاض أغلب فلاسفة الإسلام في المشرق بطريق أو بآخر في علم الكلام، فكان أن اقتبسوا منه جملة من المقولات والقضايا والمبادىء، سيما وأن الحاجة كانت تدعو إلى إيجاد أساس عقدي للبناء الفلسفي تنحسم به المصادمة بين مبادىء «الحكمة» وأصول الشريعة، كالمصادمة بين العقل والوحي أو بين الصنع والخلق.

فهذا الكندي قد اشتهر بنزعته الاعتزالية وبتأليفه في بابي علم الكلام: باب رد شبه الخصم، مثل الرد على بعض الفرق الدهرية في مسألة كفاية العقل، وباب إثبات أصول العقيدة، مثل كلامه في العدل والتوحيد؛ وما كان الكندي، وهو الذي أحاط بجميع علوم عصره، ليدع الاستفادة من الثقافة الكلامية الواسعة لهذا العصر في تكميل نظره في الإلهيات، ابتداء من تعريفه للفلسفة الأولى الذي هو أشبه بتعريف يجمع بين النظر الإلهي والتوحيد والأخلاق، إذ يَحُدُّ هذه الفلسفة بكونها «علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضلية (...)، وهو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه»[58].

وقد اشتهر الفارابي، الذي علا كعبه على الكندي في الإلهيات، بتصديه للمتكلمين، إذ صنفهم أصنافاً تختلف باختلاف المكانة التي يُنزلون فيها العقل والمقدرة التي يستعملون

---

(58) الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص .104.

بها الأدلة والكفاية التي تتمتع بها هذه الأدلة في إثبات دعاويهم[59]، فضلاً عن أنه دفع مفهومهم للعقل، بحجة أنه لا يتعدى مرتبة «المشهور في بادىء الرأي»، غير أن هذا الموقف النقدي لم يحل بينه وبين التأثر ببعض إشكالياتهم، مثل إشكالية الوحي والنبوة، وبعض مبادئهم كمبادىء الصفات الإلهية، مما حمل ابن رشد على التعرض له بالنقد والتشنيع؛ ولا أدل على عناية الفارابي بعلم الكلام من إقدامه على وضع مصنف في المنطق خاص بالمتكلمين أسماه كتاب **المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين**[60].

أما ابن سينا، وهو صاحب التجديد في الإلهيات والمشتغل، كالكندي والفارابي، بمسألة التوفيق بين الفلسفة والعقيدة، فقد التمس في علم الكلام ما ينفع في زيادة توضيح هذه المسألة، فنقل إلى الإلهيات جملة من المفاهيم والمبادىء الكلامية ضاق بها ضيقاً أهل الأرسطية الخالصة، مثل ابن رشد؛ ومما نقله نجد مفاهيم مثل «القدرة» و «المعاد» و «الإحداث» و «التكوين» و «الإبداع»، كما نجد علاقات نحو المقابلة بين الحدوث والإمكان، والمقابلة بين الذات والغير، والمقابلة بين الواجب بذاته والواجب بغيره، ومبادىء كإثبات الفاعل أو البرهان على المبدإ الأول.

3.2.2 ـ دعوى التداخل الخارجي البعيد: بعد أن بينا كيف أن علم الكلام هو العلم الذي ينبغي النظر في آليات تداخله مع الفلسفة الإلهية في الخطاب الرشدي، نورد دعوى التداخل الخارجي العامة، انطلاقاً من دعوى التداخل الأعم التي تقدم ذكرها في الفصل الثاني من هذا الباب، ثم نستخرج دعوى التداخل الخارجي البعيد الخاصة بإضافة قيد جديد إلى دعوى التداخل الخارجي العامة.

لقد اتضح أن نظرنا في التداخل بين علم الكلام والإلهيات يتحدد بالقيود الثلاثة الآتية:

أ ـ أنه يقف على التداخل بين علمين، أحدهما أصلي والآخر منقول.

ب ـ أنه يبحث في خطاب أحد حكماء الإسلام، وهو ابن رشد.

جـ ـ أن هذا البحث يتعلق بالآليات الإنتاجية لهذا الخطاب ولا يتعلق بمضامينه إلا عن طريق هذه الآليات.

بناء على هذه القيود، نصوغ دعوى التداخل الخارجي كما يلي:

لا يصح تقويم إنتاج أحد حكماء الإسلام ما لم يقع التسليم بأن العلم الأصلي المتداخل مع الإلهيات المنقولة هو أقرب العلوم الأصلية إلى مجال

---

(59) الفارابي، **إحصاء العلوم**، ص. 131-138.

(60) الفارابي، **المنطق عند الفارابي**، الجزء الثاني، ص. 65-93.

التداول الإسلامي العربي وأنسبها للإلهيات استشكالاً واستدلالاً، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.

ونحصل من هذه الدعوى العامة على دعوى التداخل الخارجي البعيد بإضافة القيد الرابع، وهو:

ـ أن يكون علم الكلام هو الداخل في الإلهيات، وليس العكس. فيكون مضمون هذه الدعوى الخاصة هو:

> **لا يصح تقويم إنتاج أحد حكماء الإسلام ما لم يقع التسليم بأن العلم الأصلي الداخل في الإلهيات، هو أقرب العلوم الأصلية إلى مجال التداول الإسلامي العربي وأنسبها للإلهيات استشكالاً واستدلالاً، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.**

يتكون التدليل على هذه الدعوى من العناصر الثلاثة التالية:

أ ـ بيان أن علم الكلام أقرب العلوم الأصلية إلى مجال التداول باعتبار الدخول في الإلهيات.

ب ـ بيان أن علم الكلام أنسب العلوم الأصلية للإلهيات من الجهة الاستشكالية.

ج ـ بيان أن علم الكلام أنسب العلوم الأصلية للإلهيات من الجهة الاستدلالية.

لنتول الآن إثبات الركن الأول من دعوى التداخل الخارجي البعيد، وهو «الأقربية» التداولية لعلم الكلام من حيث دخوله في الإلهيات.

3.2 ـ امتياز القرب التداولي لعلم الكلام:

من الواضح أن علم الكلام قريب من مجال التداول الإسلامي العربي؛ ووجه هذا القرب قائم في كون هذا العلم يندرج، من جهة استناده إلى مبادىء العقيدة، تحت المحدد العقدي من محددات هذا المجال، كما يندرج، من جهة نظره في طرق الاستدلال عليها، تحت المحدد المعرفي منها؛ فهو، بهذا الاعتبار، علم تداولي عقدي معرفي؛ فقد نشأ كالفقه مع أول مسألة خلافية تظهر بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام وهي الخلافة، تتلوها في الظهور مسألة القضاء والقدر، ثم مسألة التوحيد والوحي وهكذا. ولا يفيد الخصم أن يقول بأن عناصر كثيرة انتقلت إليه من مذاهب دينية واتجاهات فكرية تنتمي إلى ثقافات أمم مختلفة، كما لا يفيده أن يقول بأن مباحث علمية متفرقة انتقلت إليه من مجالات معرفية متباينة؛ ذلك أن هذا التداخل، على افتراض أنه حصل على الطريق الذي يدعيه الخصم، لا عبرة به لأنه سمة لا تخص الكلاميات، بل تعم جميع العلوم متى أخذت في وضع أصولها وقواعدها، ومتى احتاجت إلى مزيد التوسع لنطاقها، ومزيد الإتقان لأدواتها.

ولا يكفي في إثبات الركن الأول من دعوى التداخل الخارجي البعيد أن يتبين أن علم الكلام قريب من المجال التداولي، بل نحتاج في ذلك إلى البرهان على أن هذا العلم أقرب من غيره إلى هذا المجال. والسبيل إلى ذلك هو صرف كل المعارف الأصلية التي تتداخل مع الإلهيات ببيان كيف أنها لا تبلغ في هذا التداخل مبلغه. والأشبه أن المعارف الأصلية التي امتزجت بالإلهيات لا تزيد عن ثلاثة أصناف، وهي «المعرفة اللغوية» و «المعرفة الصوفية» و «المعرفة الكلامية».

1.3.2 ـ تداخل اللغويات مع الإلهيات: دخلت المباحث اللغوية الأصلية في الإلهيات المنقولة بسبب الإشكالات التبليغية العويصة التي أفضى إليها نقل هذا العلم إلى اللغة العربية، إذ انتهض بعض فلاسفة الإسلام، وفي طليعتهم الفارابي[61]، للنظر في القضايا المعجمية، معاني وصيغاً، وفي القضايا النحوية، إعراباً وتركيباً، فاقتبسوا من اللغويين والنحويين ما يمكن أن يفيدهم في رفع الموانع التواصلية، وإلا فلا أقل من أن ينفعهم في التخفيف من آثارها في استيعاب المضامين الفلسفية؛ ولا أدل على هذه المعاناة بسبب التفاوت التبليغي بين مضامين الإلهيات والصيغ العربية المنقولة بها مما حكاه ابن سينا عن محنته مع الإلهيات الأرسطية، إذ يقول: «وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو فما كنت أفهم فيه والتبس علي غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به، وأيست من نفسي؛ وقلت هذا الكتاب لا سبيل إلى فهمه[62]»؛ ولم يتمهد له السبيل للخروج من هذه المحنة إلا بظفره بعد ذلك بكتاب **أغراض كتاب ما بعد الطبيعة** لأبي نصر الفارابي؛ فهل تكون إذن المباحث اللغوية مضاهية لعلم الكلام من حيث الاندماج في الإلهيات؟

واضح أن الاشتغال بهذه المباحث داخل الممارسة الإلهية دعت إليه الضرورة التبليغية وليس الضرورة الفلسفية، إذ لولا الحاجة إلى تصحيح العبارة لما احتاج الفيلسوف إلى الاشتغال باللغة؛ كما هو واضح أن المباحث اللغوية مثلها مثل المباحث المنطقية من علوم الآلة إن لم تتقدم عليها جميعاً، متى اعتبرنا ظاهر المنطق لا باطنه، واعتبرنا رجوع العلم إلى هذا الظاهر التبليغي. ولكن الحاجتين: التبليغية والتوسلية، لا تجعلان علم اللغة أقرب، من جهة التداخل مع الإلهيات، إلى مجال التداول من علم الكلام؛ فمعروف أن علم الكلام أسهم أيما إسهام في تهذيب المصطلحات الفلسفية وتسهيل تداولها عن طريق دمجها في العلاقات الدلالية والبنيات الاستدلالية الطبيعية التي ينبني عليها التكلم باللغة العربية، حتى إننا نجد أن أوفق الفلاسفة تعبيراً فلسفياً أكثرهم دربة على لغة الكلام[63].

---

(61) الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، وكتاب الحروف.

(62) القفطي، كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر، ص .270.

(63) خير مثال على ذلك الغزالي وتلامذته، وبالأخص منهم فخر الدين الرازي.

وعلى هذا، ففائدة علم الكلام التبليغية لا تضاهي فائدة علم اللغة بالنسبة للإلهيات فحسب، بل تعلو عليها، ما دامت هذه الفائدة فيه عملية وحية وليستْ نظرية ومجردة كما هو الشأن في علم اللغة. وأما عن الفائدة التوسلية، فإن علم الكلام يفوق فيها هي الأخرى علم اللغة من جهة خدمة الإلهيات؛ ذلك أن وضعه العلمي وضع مزدوج، فهو من جهة علم آلي، إذ يبحث في الآلة الحجاجية، ادعاءً واعتراضاً، فيرتب وظائفها ويحدد شرائطها ويضع قواعدها، فينتفع بهذا البحث كل علم يخوض في القضايا التداولية كعلم اللغة وعلم الفقه وعلم الأصول، وهو من جهة ثانية علم **مقصدي**، إذ يشتمل على مقدمات عقدية وقضايا عقلية، يبت فيها بالتقرير والإثبات أو بالنقض والإبطال؛ ولما كان علماً آلياً ومقصدياً في ذات الوقت، فإنه كان أوفى بغرض الإلهيات، لأنه من جانب ينفعها بإمدادها بالأدلة كما تنفعها اللغة بإمدادها بالدلالات، ومن جانب آخر يشاركها في مقاصدها الإلهية على طريقته الخاصة، هذه المشاركة التي ليست في مقدور علم اللغة. وإذا ظهر تفوق الدور التبليغي والدور التوسلي لعلم الكلام على علم اللغة، وجب أن يكون هذا العلم أقرب من علم اللغة إلى مجال التداول باعتبار مناسبته للتداخل مع الإلهيات، فهل يا ترى هو أقرب أيضاً إلى هذا المجال من علم التصوف بهذا الاعتبار؟

2.3.2 ـ **تداخل الصوفيات مع الإلهيات:** نعرف أيضاً أن الصلات بين التصوف والإلهيات بلغت النهاية في الوثاقة، على الرغم من شدة تقلب هذه الصلات وقوة توترها، وعلى الرغم من ادعاء كل من العلمين الاستقلال بالوقوف على الحقيقة الوجودية والانفراد بتحصيل سعادة الإنسان؛ فالتداخل بينها إذن أمر لا نزاع فيه، واختلاف أشكاله ومراتبه أمر لا مراء فيه كذلك؛ ولو أننا اقتصرنا على الممارسة التراثية، فحسبنا شاهداً على هذا التداخل نشوء دائرة معرفية فيها تكاد تستقل بموضوعها ومناهجها أطلق عليها اسم «التصوف الفلسفي»، وكان الأولى أن تسمى «التصوف الإلهي»، نظراً لأن الصوفي لا يشتغل بشيء في الفلسفة مثل اشتغاله بالجانب الإلهي منها؛ بينما لا نجد نظيراً لهذه الدائرة يجمع بين الكلام والفلسفة؛ فرغم ثبوت التفاعل بينهما كما نحن بصدد بيانه، فإنه لم يشتهر على ألسنة الباحثين اسم «علم الكلام الفلسفي» كما اشتهر اسم «التصوف الفلسفي» ولو أن المتأخرين من رجال علم الكلام، أدرجوا في علمهم مباحث فلسفية خالصة، حتى استنكر بعضهم هذا الإدراج وما أدرج؛ ولا يعنينا من هذا التداخل الخارجي هنا إلا ما كان من الضرب البعيد الذي تستمد فيه الإلهيات من التصوف ما تقوى به على توسيع نطاق مسائلها، وهو بالذات ما كان يأخذ به أغلب فلاسفة الإسلام، ويتجلى أساساً في كلامهم عن مراتب المعرفة وعن مسألة الاتصال؛ وليس نصيب فلاسفة المغرب من هذا التداخل بأقل من نصيب فلاسفة المشرق، فقد تكلم ابن رشد، ومن قبله ابن طفيل وابن باجة في الاتصال كما تكلم فيه الفارابي وابن سينا قبلهم، فأنهضهم كلام هؤلاء إنهاضاً إلى تجديد

النظر في هذه المسألة[64].

علاوة على ذلك، لا نجد عند الفلاسفة نكيراً على الصوفية وأحوالهم كنكيرهم على المتكلمين وأقوالهم؛ وهنا لا بد من لفت الانتباه إلى ما وقع فيه كثير من مؤرخي الفلسفة من النفخ فيما جاء عند ابن رشد في كتابه **مناهج الأدلة** من نقد للصوفية[65]؛ فلم يتعد هذا النقد ثلثي صفحة واحدة ولم يرد فيه ما يمكن أن يختلف معه فيه الصوفي ولا ما يمكن أن يعده اعتراضاً عليه؛ فقد نقد طريقهم من جهتين:

أولاهما، أنها ليست عامة للناس، والصوفي لا يقول أبداً أن طريقته كذلك، بل يجعلها طريقة من هم فوق الخاصة، ويدعوهم بخاصة الخاصة.

الثانية، أنها ليست كافية لحصول المعرفة العلمية، والصوفي لا يدعي قط أن التجربة الصوفية وسيلة لمعرفة ترتيب المسببات على الأسباب في الظواهر الكونية.

قد نذهب إلى أبعد من هذا، ونقول بأن أبا الوليد كان يرى في التصوف عنصراً مكملاً للفلسفة أو عنصراً متكاملاً معها، إذ كان ينزل الصوفية من العمل منزلة الفلاسفة من النظر، فقد كان يفرق بين درجتين من العلم: إحداهما، عامة متعلقة بالجمهور؛ والأخرى، خاصة يستقل بها أهل البرهان؛ وكذلك كان يفرق بين درجتين في العمل: إحداهما، عامة متعلقة بالجمهور؛ والثانية، خاصة يستقل بها الصوفية[66]؛ ولو أنه وحد المعيار بين العلم والعمل، للزمه أن يحكم على الفلاسفة بالتزام مرتبة خاصة في العمل فوق مرتبة الجمهور كما حكم بالتزامهم منزلة في النظر فوق منزلة العامة؛ وحينئذ لا تكون هذه المرتبة إلا تلك التي أنزلها الصوفية أو ما يعادلها: أليس هذا عينه الطريق الذي سلكه من قبله أستاذه ومربيه ابن طفيل! ويخلص ابن رشد من نقده للصوفية ملتزماً آداب الاعتراض التي سرعان ما يخرج عنها عندما يأخذ في حوار المتكلمين، ونجد دليلاً على تأدبه معهم وتطلعه إلى لقائهم ولو أنه لا يأخذ بطريقهم، فيما أورده ابن عربي عن لقائه به، إذ قال له لما رأى منه، على صغر سنه، دلائل المعرفة الروحية: «هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته»[67].

وإذا ثبت أن الإلهيات امتزجت بالتصوف امتزاجاً لم يبلغه امتزاجها بالكلاميات، امتزاجاً أفادها في الإجابة على أسئلتها الميتافيزيقية المصيرية في الوجود والسعادة، وثبت أيضاً

---

(64) إبراهيم مدكور، **الفلسفة الإسلامية**، ص .32-64.

(65) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .119.

(66) ابن رشد، **فصل المقال**، ص. 54-55.

(67) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلد الأول، ص. 153-154.

أن الفلاسفة لم يبلغ نقدهم للصوفية مبلغ نقدهم للمتكلمين، جاز مبدئياً أن نقرر أن علم التصوف أولى بالقرب من مجال التداول من علم الكلام باعتبار التداخل الخارجي البعيد؛ لكن زيادة تأمل في هذا الامتزاج بين التصوف والإلهيات، يكشف أن شرطاً إجرائياً هاماً فات التصوف، وفوّت عليه استحقاق الرتبة القصوى في الجمع بين القرب من التداول والمناسبة للإلهيات؛ وفوات هذا الشرط لم يغب عن إدراك أهل التصوف، ولم يكونوا قط يطلبون استيفاءه، لأنهم يعدونه خارجاً عن مقصودهم، وهو بالذات **الأخذ بالنظر المبني على الاستدلالات المنطقية**؛ وقد حرص ابن رشد على التذكير في نقده بما هُم عليه من اتخاذ طرق في المعرفة ليست نظرية، ويعني بذلك طرقاً مركبة من مقدمات وأقيسة.

وإذا كان التصوف، أصلاً، خالياً من النظر الاستدلالي، وكانت الإلهيات، على العكس من ذلك، قائمة على هذا النوع من النظر، فقد افْتُقِد شرط **الوصل** بينهما؛ والوصْل على ضربين: وصل في الرتبة، ووصل في النوع؛ والمقصود بالأول أن يحفظ كل من العلمين رتبة الآخر، فلا ينزل دونها ولا يعلو فوقها؛ والمقصود بالثاني، هو أن يحفظ كل منهما نوع الآخر، فلا يخرج إلى ما سواه؛ والوصل في الرتبة بين الإلهيات والتصوف محفوظ، لأن الأولى تنزل مرتبة في العلوم النظرية تضاهي المرتبة التي ينزلها الثاني في العلوم العملية، إذ التصوف معرفة عملية يليق بها وصف «الاعتبار»، لكونها لا تطلب أسباب الأشياء، وإنما المقاصد منها، ولا تنظر إلى الظواهر، وإنما إلى الآيات، طلباً لقيم ومعان تنهض إلى مزيد من التخلق؛ ولا عجب أن لا يجد بعض الفلاسفة حرجاً ولا غضاضة في أن يأخذوا بهما معاً، ويقرروا تكاملهما، على انفصالهما، كما يتكامل النظر والعمل، على تعارضهما. لكن الوصل في النوع بين الإلهيات والتصوف غير محفوظ، ذلك أن الإلهيات تُخرِج المعاني المنقولة من التصوف عن أصلها الاعتباري، وتسند إليها الوصف التجريدي، فتفقد خصوصيتها العملية، وينمحي عنها توجهها الخلقي لتصير مجرد حقائق نظرية وأفكار تأملية لا يتطرق إليها التطبيق إلا في طور لاحق لطور تحصيلها بواسطة التأمل، بخلاف المعاني الروحية التي تحمل أسباب تحققها معها.

وإذا صح أن تمازج التصوف مع الإلهيات تمازج ينقطع فيه عن أصله العملي، صح معه أنه لا ينزل منزلة أنسب علم للإلهيات من بين أقرب العلوم الأصلية إلى المجال التداولي، إذ خرج، بسبب هذا التمازج، عن طبيعته التي هي طبيعة عملية أخلاقية، في حين لم يفت علم الكلام، في اندماجه في الإلهيات، شرط الوصل في النوع، فهو مثلها نظر عقلي استدلالي، فلا يخرجه دخوله فيها إلى ممارسة تخالف أصله، وإن كان بعض الأرسطيين ينازعون في التسوية بين النظر الاستدلالي الإلهي والنظر الاستدلالي الكلامي، وعلى رأس هؤلاء ابن رشد كما سيأتي بيان ذلك؛ أما نحن، فلا نقول بذلك ولا نعد الفلسفة، بمقتضى ارتباطها بالخطاب الطبيعي، إلا ممارسة حجاجية، مع التأكيد على أن

وصفها الحجاجي لا يضرها أبداً، بل، على العكس من ذلك، ينفعها أكثر مما ينفعها ادعاء نسبة طريقها إلى البرهان.

وعلى الجملة، لما تقرر أن المباحث الكلامية بالنسبة للتداخل مع الإلهيات تعلو على المباحث اللغوية في وظيفة التبليغ وفي وظيفة التوسل، كما لا تنقطع عن نوعها كما ينقطع التصوف، فقد لزم أن يكون علم الكلام هو أقرب العلوم الأصلية إلى مجال التداول من حيث مناسبته للطبيعة النظرية للإلهيات؛ وسنشتغل ببيان كيف أن المكونين الأساسيين للنظر، وهما المكون الاستشكالي والمكون الاستدلالي، مشتركان بين الكلاميات والإلهيات، وكيف أن الآليات الاستشكالية لعلم الكلام أثرت تأثيراً مضمونياً في الخطاب الإلهي الرشدي، وكيف أن الآليات الاستدلالية أثرت تأثيراً منهجيا في هذا الخطاب. فلنبسط الآن الكلام في الجانبين: الاستشكالي والاستدلالي، من التأثير الكلامي في الخطاب الإلهي الرشدي.

3 ـ الآليات الاستشكالية المشتركة بين علم الكلام والإلهيات

يجدر بنا، قبل الأخذ في تحرير كلامنا في هذين الجانبين، التنبيه على أن دعوى التداخل الخارجي تستلزم أن تؤثر البنيات الخطابية الأصلية في خطاب الحكيم من حكماء الإسلام قبل أن تؤثر فيه البنيات الخطابية المنقولة، وأن لا يصار إلى طلب هذا التأثير الأخير إلا بدليل، كما تستلزم أن تؤثر فيه البنيات الخطابية الأصلية الأقرب إلى مجال التداول قبل أن تؤثر فيه البنيات الخطابية التي دونها قرباً إلى هذا المجال، وأن لا يصار إلى طلب هذا التأثير الأخير إلا بدليل؛ وإذا ما توسلنا بهذين المبدأين التداوليين: «تقديم التأثير المأصول على التأثير المنقول»، و «تقديم التأثير المأصول الأقرب على التأثير المأصول الأبعد»، في تحليل الخطاب الإلهي الرشدي، توصلنا إلى أن البنى الأصلية التي تبرز في هذا الخطاب ثلاث، هي: «البنى الفقهية» و «البنى الكلامية»، و «البنى التفسيرية»؛ وأنها تتداخل فيما بينها كتداخل البنى الفقهية والبنى الكلامية في **فصل المقال**، وتداخل البنى الكلامية والبنى التفسيرية في **مناهج الأدلة**. ولا يعنينا من هذه البنى التداولية المختلفة إلا البنى الكلامية، بموجب دخولها دخولاً استشكالياً واستدلالياً في الخطاب الإلهي لأبي الوليد؛ وإننا نظفر بهذه البنى في كتابه التأسيسي: **فصل المقال**، وفي كتابيه الاعتراضيين: **مناهج الأدلة وتهافت التهافت**، وفي كتابه التفسيري: **تفسير ما بعد الطبيعة**، وبالخصوص في مقالة الألف الصغرى ومقالة الزاي ومقالة الطاء ومقالة اللام من المقالات التي يضمها هذا الكتاب.

هذا، ونحن نعلم أن ابن رشد قد قدح في القيمة العلمية لعلم الكلام، ونقص من شأن خدمته للعقيدة الدينية، ولم يقتصر على أن ينسب منهج المتكلمين إلى الطريقة الجدلية

كما هو متفق عليه، بل تعدى ذلك، فنسبه إلى المشاغبة والسفسطة، حتى كاد أن يخص الأشاعرة من المتكلمين باسم «السفسطائيين»، وأن لا يرى في كلامهم إلا الضرر على العامة وعدم الجدوى للخاصة؛ ويمكن أن نحصر هذه المآخذ القادحة في علم الكلام، والمشنعة على أهله في مأخذين رئيسيين:

أحدهما، أن طرق المتكلمين غير صالحة للجمهور، لأنها طرق معقدة ومطولة، بينما الجمهور يحتاج إلى طرق بسيطة وقليلة، ولا هي صالحة للخاصة، لأنها غير يقينية.

الثاني، أن طرق المتكلمين تخل بالعقل، لأنها تخالف المبادىء المنطقية، مثل مبدإ عدم التناقض ومبدإ الثالث المرفوع، كما تخل بالشرع لأنها تصرح بما سكت عنه الشرع وتقوّله ما لا يقول.

ونحن، في تفحصنا واستخراجنا للبنى الكلامية الثاوية في الخطاب الإلهي، لا نقصد أن نحكم على خطابه بمثل ما حكم به هو على خطاب خصومه من المتكلمين، ولا معاملته بما عامل به هؤلاء الخصوم؛ وإنما غرضنا أن نوضح حقيقتين خطابيتين أساسيتين، هما:

أ ـ أن الخطاب الفلسفي الإلهي، من حيث المبدأ، لا يمكن أن يقطع صلاته بالآليات الكلامية ولو أن أصحابه يدعون عكس ذلك، نظراً لأن هذا الخطاب الفلسفي، كالخطاب الكلامي، خطاب موصول؛ ونعنى بـ «الموصولية» دوام الارتباط بالخطاب التداولي، فضلاً عن دوام ارتباطه بالخطاب الطبيعي؛ فمهما اجتهد الخطاب الفلسفي في تقليد العلوم البرهانية، المنطقية أو الرياضية، فلا تبلغ ثمرة هذا الاجتهاد حد الانفصال عن الآثار الحجاجية والجدلية للخطاب التداولي، فضلاً عن الآثار التبليغية للخطاب الطبيعي، لأن هذين النوعين من الخطاب يحيطان بكل قول، ولا يحيط بهما أي قول، وإن تفاوتا فيما بينهما في هذه الإحاطة، إذ الخطاب التداولي محيط إحاطة المجتمع المخصوص بأفراده المعدودين، بينما الخطاب الطبيعي محيط إحاطة المجتمع الإنساني بأفراده غير المعدودين.

ب ـ أن العيوب الصورية التي تتطرق إلى الآليات الكلامية التي هي آليات تداولية وطبيعية لا تضر القيمة التبليغية والتوجيهية للخطاب التداولي، ذلك أن هذا الخطاب أغنى وأوسع من أن يكون صورياً أو جزئياً كما هو شأن المقال المنطقي؛ وبإمكانه أن يدفع هذه الآفات الصورية، أو أن يمنع ما يترتب عنها من ضرر، وإلا فلا أقل من أن يحد من أثرها حداً، وذلك بفضل المضامين التي لا تنفك فيه عن صورها على خلاف المقال المنطقي، فتعالج ما يمكن أن يعرض لهذه الصور من تعثر أو يدخل فيها من تعقد، كما تسد مسدها فيما لا يمكن أن تجري فيه لضيق ضوابطها عن ثرائه وسعته.

وإذا كان الخطاب الإلهي الرشدي حاله كحال أي خطاب فلسفي من جانب الوصل بالخطاب الطبيعي والتداولي، فلا نستغرب أن نجد، في مواضع شتى من خطابه،

آليات كلامية حيث يظن أنصاره أنه يستخدم آليات برهانية، أو نجد فيها عيوباً صورية يكاد بعضها يدخل في باب المغالطة والمشاغبة حيث يعتقد هو أو يعتقد أنصاره أن هذا الخطاب من هذه العيوب براء، إلا أن ذلك لا يحملنا على الانتقاص من قيمة خطابه الفكرية بقدر ما يحملنا على التحفظ في انتقاصه لأدلة علم الكلام، نظراً لأن كل من استعمل الخطاب التداولي ـ وعلم الكلام جزء منه ـ لا محالة أنه محمول على استعمال أدلة من الصنْف الذي يستعمله المتكلمون. فلننعطف الآن على إثبات الركن الثاني المتعلق بالآليات الاستشكالية؛ وقد نقسم هذه الآليات إلى قسمين: «الآليات المفهومية» و «الآليات التقريرية».

1.3 ـ الآليات المفهومية:

من هذه الآليات الاستشكالية، نقف على اثنتين صبغتا الخطاب الإلهي الرشدي بصبغة الوصل بينه وبين الخطاب الكلامي، وهي: **آلية التقليب وآلية المقابلة.**

1.1.3 ـ **آلية التقليب:** المقصود بآلية التقليب استعمال اللفظ في سياقات مختلفة بمعان مختلفة، سواء كانت متقاربة أو متباعدة تباعد معاني المشترك اللفظي. يستخدم ابن رشد هذه الآلية بصدد مفاهيم جوهرية في خطابه، منها مفهوم «الحكمة» ومفهوم «السبب».

من المؤكد أن ابن رشد يميز بين «العلم» و «الحكمة»؛ فمقتضى العلم عنده هو معرفة الأشياء بأسبابها[68]، والمقصود بـ «الأسباب» هو الأسباب الفاعلة؛ بينما مقتضى الحكمة عنده هو معرفة الأشياء بالأسباب الغائية كما في قوله: «من تتبع معنى الحكمة في موجود موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خُلِق، والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم»[69]؛ لكن، لما كان في معرض النقد لأدلة المتكلمين، جعل مقتضَى الحكمة هو معرفة الأسباب الفاعلة، إذ يقول: «إن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء»[70]، ويتضح مدلول السبب، هنا، بما جاء في موضع آخر من رده على المتكلمين: «إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب، وأنه ليس لها تأثير في المسببات [إلا] بإذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة، بل مبطل لها، لأن المسببات، إن كان يمكن أن توجد بغير هذه الأسباب، فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب»[71]. وقد نضيف إلى هذين المعنيين للفظ «الحكمة»، أي معنى التعليل السببي ومعنى التعليل الغائي، معناه الثالث الذي يدل على ما يدل عليه مصطلح «الفلسفة الأولى»، أي «التدليل البرهاني»، ويرد عند أبي الوليد

(68) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .232.

(69) المصدر نفسه، ص .151.

(70) المصدر نفسه، ص .145.

(71) المصدر نفسه، ص .199؛ سقطت في النص المحقق أداة الاستثناء: «إلا» وبغير ذكرها يفسد معنى النص.

في قوله: «وأعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[72].

ولا يخفى أن المعاني الثلاثة للفظ «الحكمة» بينها فروق لا يمكن محوها، وأن ما يترتب عليها من آثار في الاشتغال الفلسفي قد يصل إلى حد التعارض والتضارب فيما بينها؛ فللتعليل السببي تعلق بالمظهر الطبيعي التجزيئي للوجود، بينما للتعليل الغائي تعلق بالمظهر العملي الخلقي للسلوك، وللتدليل البرهاني تعلق بالمظهر المنطقي الصوري للنظر؛ وبيِّنٌ أن العناصر الثلاثة: «الوجود» و «السلوك» و «النظر» لا يمكن أن يجمع بينها وصف واحد ويكون هذا الوصف في ذات الوقت صناعياً إجرائياً، إذ لا شيء أضر بالإجرائية من أن يتقلب اللفظ الواحد بين مدلولات متباينة؛ وإنما يجوز أن يجمعها وصف طبيعي موسع، فيكون بذلك لفظ «الحكمة» عند ابن رشد مفهوماً خالياً من «الصناعية» المنسوبة إليه ومتغلغلاً في «التبليغ» الطبيعي ليس إلا.

ولما كان لفظ «السبب» مقترناً عند ابن رشد بلفظ «الحكمة»، فقد تعددت معانيه هو الآخر، إذا استعمله على الوجوه الثلاثة الآتية:

أ ـ السبب بمعنى العلة التي من أجلها يكون الشيء، أي المقصد؛ ولا يبعد أن يحتمل أيضاً معنى الباعث أو الداعي ولو أن الباعث غير المقصد، لأن الباعث أصل، أي سبب ابتدائي، بينما المقصد غاية، أي سبب انتهائي.

ب ـ السبب بمعنى «العلة التي تقتضي وجود الشيء على الصفة التي هو بها ذلك الشيء»[73]؛ بهذا المعنى، يكون السبب هو الأصل في ظهور علاقات ضرورية بين الأشياء بحيث يترتب بعضها على بعض ترتباً ثابتاً.

ج ـ السبب بمعنى «الشرط»؛ والشرط هو عبارة على ما يتوقف عليه حصول الشيء أو تتوقف عليه صحته، ويدل على وجود هذا المعنى عنده قوله: «المحرك الذي هو شرط في وجود الإنسان من أول تكوينه إلى آخره، وكذلك وجوده هو شرط في وجود جميع الموجودات، وشرط في حفظ السماوات والأرض، وما بينهما»[74]؛ ولعل مرد هذا الاستعمال عند ابن رشد يرجع إلى ملاءمته لسياق القول بقدم العالم؛ فالشرط يختلف عن السبب الفاعل الذي من مقتضاه أن يُخْرج الشيء من العدم إلى الوجود، وعلى العكس أيضاً أن يُخرج الشيء من الوجود إلى العدم؛ فإذا كان ثبوت السبب الفاعل يكفي لثبوت المسبب، فإن ثبوت الشرط لا يكفي لثبوت المشروط، وإنما بطلانه هو الذي يكفي لبطلان المشروط؛ فكأنما الموجودات عند أبي الوليد ليست مسببات أي مخلوقات، وإنما هي «مشروطات» كما

(72) ابن رشد، **تهافت التهافت**، القسم الثاني، ص .625.

(73) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .145.

(74) المصدر نفسه، ص .132.

يكون العلم مشروطاً بالحياة وليس مسبباً لها.

وواضح أن المعاني الثلاثة للفظ «السبب» التي استخدمها ابن رشد متفاوتة فيما بينها؛ فالمعنى الأول يفيد السببية الغائية، بحيث لا يوجد الشيء إلا من أجل شيء غيره، بينما الثاني يدل على السببية الكافية، بحيث إذا وجد السبب وجد المسبب، والثالث يفيد السببية الضرورية، بحيث إذا وجد المشروط، وجد الشرط؛ ولكل من هذه السببيات الثلاث تعلق مخصوص: فالغائية منها أخلاقية، إذ تتعلق بالسلوك العملي، والكافية طبيعية، إذ تتعلق بالظواهر، والضرورية منطقية، إذ تتعلق بالنظر الاستدلالي؛ ولا سبيل إلى دمجها فيما بينها تحت لفظ واحد بطريقة إجرائية، ولا بد من التوسل في ذلك بطريق تبليغي غير صناعي، بحيث يكون اللفظ الواحد متقلباً في معناه بحسب سياق الخطاب، مع التعويل على قدرة المخاطَب (بفتح الطاء) في تبين المقصود بهذا اللفظ في كل مقام؛ هذا، على افتراض أن المتكلم قد أحصى إحصاء دلالاته المختلفة، وأدرك الفروق بينها تمام الإدراك، وأنه يورد من هذه الدلالات ما يوجبه مقتضى الحال.

يمكن أن نستخلص من ممارسة أبي الوليد لآلية التقليب الملاحظات التالية:

أ ـ أن الخطاب البرهاني لا يمكن أن يقبل من الألفاظ إلا ما كان متواطئاً، أي ما يدل على أفراده بمعنى واحد مشترك بينها جميعاً.

ب ـ أن الخطاب الإلهي الرشدي لا يمكن أن يكون برهانياً من جهة مصطلحاته ومفاهيمه؛ إذ يستعملها بمعان تختلف باختلاف سياقات كلامه، ولا ينبه قط على هذا الاختلاف في استعمالاته للفظ الواحد ولو أنه كان من أشد الفلاسفة عناية بظاهرة الاشتراك اللغوي، سواء في اللفظ المفرد أو اللفظ المركب، حتى إنه جعله أصلاً من أصول الاختلاف بين الفقهاء وبنى عليه نظريته في الخلاف الفقهي[75].

ج ـ أن الالتباس الذي تطرق إلى المفاهيم الرشدية، بسبب التقليب، لا يقل عن الالتباس الذي كان هو يتعقبه في المصطلحات الكلامية؛ فقد كان في نقده لمقدمات الأدلة الكلامية يقف طويلاً عند المعاني المتعددة التي قد يحتملها لفظ مفرد أو لفظ مركب وارد في هذه المقدمات، عملاً بالمبدإ اللغوي الذي مقتضاه بأن الكلام حمال لوجوه.

د ـ أن ظاهرة الالتباس التي تقوم في الخطاب الطبيعي لا تضر في شيء هذا الخطاب، بل، على العكس من ذلك، تنفعه أيما نفع، إذ تمده بإمكانات دلالية هائلة لا تتوفر لخطاب غيره، كما تفتح فيه آفاقاً استدلالية واسعة لا نجدها في غيره؛ ولما كان الخطاب الفلسفي موصولاً وصلاً بالخطاب الطبيعي، فلا محيد له عن أن يستمد منه هذه الخاصية

(75) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ص .2-4.

الالتباسية، فتنطبع بها مصطلحاته كما تنطبع بها تراكيبه؛ والفيلسوف الحكيم هو من عرف كيف يستثمر هذه الخاصية الخطابية من أجل جلب التصديق لأقواله، وكيف يمارس هذا الاستثمار في سياق الخصوصية التبليغية للسان الذي يتكلمه.

2.1.3 ـ آلية المقابلة: المقصود بآلية المقابلة هو إيراد اللفظ مع لفظ آخر يكون مثله، وهو المطابقة أو يكون ضده، وهو المعارضة؛ وقد غلب على ابن رشد استخدام المقابلة بين الضدين (أي المعارضة)، سواء كان هذان الضدان مما اشتهر استعمالهما على هذا الوجه، أو كانا مما لم يشتهر استعمالهما على وجه التضاد؛ فإن كانت الحالة الأولى، فإما أن ابن رشد يرفعهما من مرتبة الاستعمال العادي إلى مرتبة الاصطلاح الفلسفي، وذلك بأن يسند إليهما أوصافاً إجرائية ترسخ الفروق بينهما؛ وإما أن ينقلهما عن وجههما الاصطلاحي السابق إلى وجه اصطلاحي جديد يغطي إجرائية الوجه الأول؛ فإن كانت الحالة الثانية، فإنه يضع أوصافاً وأحكاماً جديدة لكل منهما، ويستعملهما في سياقات خطابية يبرز فيها تعارضهما؛ وهذه الأصناف من المقابلات التعارضية هي:

أ ـ المقابلة بين العامة والخاصة: من الأضداد التي اشتهر استعمالها ورفعها ابن رشد إلى رتبة الاصطلاح، الزوج: «العامة» و «الخاصة»؛ فقد جرى الاستعمال بمقابلة مفهوم «العامة» بمفهوم «الخاصة»، غير أن ابن رشد يزيد المقابلة بينهما بروزاً بما يورده من أوصاف وأحكام لم تكن تفرق بين الفئتين في الاستعمال المشهور؛ فالعامي عنده لا يستحق أن يصرَّح له بالبرهان الذي يستخدمه الخاصي، ولا أن يُفصح له عن الحكمة التي يدركها هذا الأخير، ولا أن يُطلَع على التأويل الذي يخوض فيه الخاصي[76]، ويجب أن يُكتَفى معه بالقول الخُطبي الذي لا يليق بالخاصي، وبالمثال الحسي الذي لا يفيد هذا الأخير؛ وكل إخلال بذلك هو إخلال بما أقره الشرع، حتى إن ابن رشد يذهب إلى حد تكفير مرتكبه، كما أن هذا الإخلال يجلب المضرة للعامي، فلا يؤمن أن ينكر الحكمة أو ينكر الشريعة أو ينكرهما معاً، أو يدخل في تكفير المصرِّح بالحكمة الخاصة[77].

ب ـ المقابلة بين الظاهر والباطن: من الأضداد التي نقلها ابن رشد عن معناها الاصطلاحي الأصلي إلى معنى اصطلاحي جديد، الزوج: «الظاهر» و «الباطن»؛ فلقد اشتهر بهذه المقابلة، كما هو معلوم، الصوفية أكثر من غيرهم، لكن ابن رشد يصرف المدلول الصوفي للباطن، ويستبدل به مدلولاً فلسفياً، فيصير معناه عنده هو معنى «البرهان»، ثم ينقل إلى هذا المعنى الجديد الكثير من لوازم المدلول الصوفي الأصلي؛ من هذه اللوازم أن الباطن ثمرة التأويل الذي لا يدركه إلا أهل التمكين من العارفين، فكذلك البرهان يصير هو

(76) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص. 182-183.

(77) ابن رشد، **فصل المقال**، ص .52.

حاصل التأويل الذي لا يعلمه إلا الراسخون في العلم، أو قل العارفون بالله[78]؛ ومنها أيضاً أن الباطن سر مكنون لا ينبغي أن يكشف إلا لمن صار من أهله، فكذلك يصير البرهان أمراً لا يصرح به لغير أهله؛ ومنها كذلك أن من يكشف السر يعاقب بالنزول عن مرتبته أو بمساءة الناس إليه، فكذلك الإفصاح عن البرهان يصير مؤدياً إلى الخروج عن الشريعة والتعرض لتبديع الجمهور أو تكفيره؛ ومنها أخيراً أن السر إلقاء في القلب وإلهام من الله، فكذلك البرهان يصير إلقاء في العقل ومدداً من الله كما في قول ابن رشد: «قد يكون من كلام الله ما يلقيه الله إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين»[79]. وبقدر ما تتعدد هذه الأوصاف الدلالية لـ «الباطن» الفلسفي، تتعدد أوصاف «الظاهر» الفلسفي بسلب هذه عنه، فالظاهر إذن هو ما ليس ببرهان ولا سراً مصوناً ولا إلقاء مخصوصاً، وإنما قول مظنون ومثال محسوس وإقناع ميسور.

ج ـ **المقابلة بين العلم والعمل**: ومن الأضداد التي جدد فيها ابن رشد، دلالياً وسياقياً، الزوج: «العلم» و «العمل»؛ فمعلوم أن هذين المفهومين متكاملان في الممارسة التراثية على وجه بلغ النهاية في التكامل، بحيث لا نكاد نجد زوجاً مفهومياً في هذه الممارسة يضاهيه هذا الزوج في التكامل، غير أن أبا الوليد يفصل بينهما فصلاً؛ إذ يرى أن مبادىء العمل مأخوذة من الشريعة، بينما مبادىء العلم مأخوذة من الفلسفة، وأن هذه المبادىء العملية الشرعية تحث العامة على تحصيل الفضائل العملية الجالبة للسعادة الدنيوية والأخروية، بينما الفلسفة تحث الخاصة على تحصيل الفضائل العقلية والنظرية، كما أنه يقول إن العمل يؤخذ بالتقليد ويعتمد على التجربة ويحتاج إلى التخييل[80]، بينما العلم يؤخذ بالاجتهاد ويعتمد على البرهان ويحتاج إلى التأويل.

يمكن أن نستخلص من ممارسة أبي الوليد للمقابلة الملاحظات الآتية:

أ ـ أن ابن رشد يتوسل بآلية المقابلة ليولد علاقات تعارضية بين الألفاظ تتزايد على قدر تزايد الأوصاف المنفية عن أحد الضدين والمثبتة للآخر، كما أنه لم يفته أن ينشىء علاقات تماثلية بنقل أوصاف أحد المثلين إلى الآخر كما في نقل أوصاف العارف الصوفي إلى أوصاف الفيلسوف ونقل أوصاف الباطن إلى أوصاف البرهان.

ب ـ أن العلاقات التعارضية والتماثلية تمكن ابن رشد من فتح أبواب استشكالية جديدة في بعض المفاهيم، ومن توسيع آفاق استشكالية في بعضها الآخر، فتتجدد إمكانات خطابه الإلهي بتجدد هذه الإشكالات الفلسفية المولدة أو الموسعة.

---

(78) المصدر نفسه، ص24-25.

(79) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .163.

(80) ابن رشد، **تهافت التهافت**، الجزء الثاني، ص .869.

ج ـ أن آلية المقابلة، وهي، كما ترى، وسيلة من وسائل تشقيق الكلام وتوسيع آفاقه، نفذت في الخطاب الفكري الإسلامي العربي على العموم، وعملت عملها في تشكيل بنياته التبليغية والتوجيهية؛ وعلى قدر تغلغل هذه الآلية في الخطاب، تكون قوته في التوصيل وإحكامه للتأثير؛ وقد كان المتكلمون أول من تفطن لما لهذه الآلية من فوائد خطابية جمة، قبل أن يتفطن المتفلسفة لذلك على يد الغزالي بالخصوص؛ فاستخدم المتكلمون هذه الآلية على الوجه الذي يمكنهم من تحصيل أقصى فوائدها تبليغاً وتأثيراً، فجاء خطابهم في مستوياته الصرفية والدلالية والتركيبية حاملاً لتقابلات متضافرة ومتداخلة تسهل على المتكلمين استمالة القلوب والتأثير في العقول؛ ومن هذه المقابلات، نورد، على سبيل المثال، «العقل والنقل»، «الوعد والوعيد»، «القضاء والقدر»، «الاختيار والجبر»، «الإيمان والعمل»، «الحدوث والقدم»، «الحسن والقبح»، «السمع والنظر»، «العمل والنظر»، «الخبر والنظر»، «الأثر والخبر»؛ ولا عجب أن تنتقل هذه التقابلات من خطابهم إلى واقعهم المعيش وممارستهم الحية، فتتعدد أشكال العلاقات التي دخلوا فيها حتى جعلتهم طوائف متقابلة مثنى مثنى.

ولا يبعد أن يكون أبو الوليد، وهو ناظر أشد ما يكون النظر في رسائل ومناظرات علم الكلام، وناقم أشد ما تكون النقمة على أصحابها، قد أخذ عن هؤلاء من حيث لا يقصد هذه الطريقة في تثبيت الكفاية التبليغية والتوجيهية لخطابه، سيما وأن الغزالي الذي تشبع ابن رشد بكتاباته أيما تشبع، على شديد خصومته له، قد استثمر هذه الآلية بوجه ضمن لها قوة تداولية لا نظير لها عند مفكري الإسلام.

د ـ أن آلية المقابلة ليست آلية تداولية تخص بنيات المجال التداولي الإسلامي العربي دون غيره، ولو أن تداوليتها في هذا المجال قد تكون أقوى منها في مجال غير عربي أو غير إسلامي، وإنما هي أصلاً آلية طبيعية تتشكل بها البنيات التبليغية لمختلف اللغات الإنسانية، بحيث لا يكاد التواصل في قوم من الأقوام يتخلف عن استعمال هذه الآلية، إن زيادة أو نقصاناً.

وعلى هذا، يكون ظهور المقابلة في الخطاب الفلسفي دليلاً على قيامه بشرط الوصل؛ فالخطاب الموصول هو ماكان آخذاً بأسباب حية تجمع بينه وبين المجال الطبيعي، وتجمع بينه وبين المجال التداولي؛ فكل خطاب موصول أقوى تبليغاً وأشد تأثيراً، لأنه أعرف بالمخاطب، ظروفاً وأحوالاً، وأقرب إلى درك سبل الصواب، إن جلباً أو دفعاً. أما الخطاب الفلسفي المفصول، فيظل متخبطاً لا يدرك إلى عقل المخاطب طريقاً، ومتعثراً لا يدري إلى إيصال مقصوده سبيلاً، هذا على تقدير إمكان تحصيل المقصود النافع من غير الوصل الطبيعي، فضلاً عن الوصل التداولي.

2.3 ـ الآليات التقريرية:

إن الآليات التقريرية عبارة عن الآليات التي تختص بإنشاء الأحكام وضبط مضامينها، فتدخل فيها «آليات التعريف» و «آليات الادعاء»؛ وحسبنا منها هذان الصنفان لبيان الأثر الكلامي في الخطاب الإلهي والرشدي.

1.2.3 ـ آليات التعريف: ما من عمل فلسفي إلا وصاحبه يشتغل بوضع بعض التعاريف لمفاهيمه حتى ولو سُبِق إلى تعريفها، حرصاً منه على التدقيق في معانيه، وعملاً بتقليد فلسفي يعود إلى زمن سقراط، وإلا فإلى زمن قبله؛ وأبو الوليد هو أيضاً جاء بحدود لبعض المفاهيم التي استعملها حتى تناسب سياق تفكيره الذي أراد أن يكون موصولاً بالنظر الأرسطي وموصولاً بالشرع الإسلامي، مع الحرص على ألا يكون بين هذين الوصلين وصل ثالث، إذ للأول برهانه وقانونه ونطاقه، وللثاني سلطانه وناموسه وسياقه، ولا مجال لأي تداخل بينهما؛ غير أن تقرير الفصل بين الحكمة والشريعة لا تقليد راسخ له في الممارسة التراثية وإن كان قد أُثِر (بضم الهمزة) عن بعض الفلاسفة قبل ابن رشد، كأبي سليمان السجستاني في المشرق وابن باجة في المغرب؛ ويقول أبو حيان التوحيدي على لسان أبي سليمان السجستاني بهذا الشأن: «إن الفلسفة حق، لكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق، لكنها ليست من الفلسفة في شيء، وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه، واحد مخصوص بالوحي والآخر مخصوص ببحثه، والأول مكفي والثاني كادح»[81]، بينما تقليد الجمع بين الحكمة والشريعة قد كان رائجاً في الممارسة الفكرية التراثية؛ ولعل الفلاسفة قد استعانوا في إنشاء هذا التقليد ببعض ما حصله المتكلمون في باب العلاقة بين العقل والنقل؛ وكيفما كان الأمر، فإن تقليد الوصل بين الحكمة والشريعة غلب تقرير الفصل بينهما؛ لذا، لم يكن بد لمن قال بالفصل أن يُغْلَب على أمره، فيأخذ بأساليب متداولة في الجمع حيث يظن أنه سالك مسالك التفريق؛ وهذا شأن ابن رشد، فقد انساق إلى استعمال طرق الوصل في تعاريفه الفلسفية؛ ولما كانت هذه الطرق قد ساهم فيها المتكلمون بطريق غير مباشر من جهة اشتغالهم بالنظر في علاقة العقل بالوحي، فقد انتقلت إلى تعاريف ابن رشد الصبغة الكلامية لبعض هذه السبل في التوفيق؛ نكتفي بهذا الصدد بحد الفلسفة الذي أورده في مطلع كتابه **فصل المقال**، إذ يقول فيه: «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة [بصنعتها] أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم»[82].

---

(81) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، الجزء الثاني، ص .18.

(82) ابن رشد، **فصل المقال**، ص .22.

ليس يخفى على أحد أن هذا التعريف يختلف عن التعريف الذي اشتهر نقله عن أرسطو، ووقف عليه ابن رشد طويلاً في تفاسيره وهو الفلسفة هي «النظر في الموجود بما هو موجود»، ويتجلى هذا الاختلاف من وجهين أساسيين هما: «تقييد النظر في الوجود»، و «الأخذ بمفهوم الاعتبار».

أما تقييد النظر في الوجود، فيقتضي أن يكون النظر في الموجود مشروطاً بطلب إثبات وجود الصانع لهذا الموجود؛ فخرج هذا التعريف عن التعريف الأرسطي من جهة إدخال القيد: «الدلالة على الصانع»، بينما الفلسفة عند أرسطو لا تنظر في الموضوعات إلا من حيث هي كذلك، فلزم عنده ارتفاع كل قيد عن النظر في الوجود؛ وإذا كان ابن رشد قد أخذ معنى «الدلالة على الصانع» في حد الفلسفة، فذلك راجع، في اعتقادنا، إلى نفوذ الأثر الكلامي في خطابه؛ والدليل على صحة ما ندعي ما جاء عند ابن خلدون في المقدمة، إذ يقول: «نظر الفيلسوف في الإلهيات نظر في الوجود المطلق، وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجِد»، فالنظر الفلسفي مطلق، بينما النظر الكلامي مقيد؛ ولا نستغرب أن تصدر عن ابن رشد هذه «العثرة» التوفيقية في تحديده لموضوع الفلسفة، وأن يكون سبب هذه العثرة تأثره بلغة المتكلمين، وليس تأثره بنظرية الفلاسفة في التوفيق؛ فقد كان دوام انشغاله بنقدهم عموماً، ونقد الأشاعرة خصوصاً ونقد الغزالي على الأخص، سبيلاً إلى أن تجري على لسانه تعابير كلامية أو أن يُشْرَب في قلبه معان وأحكام أصلها الكلامي ثابت كثبوت معنى «الدلالة على الصانع»؛ والشاهد على ذلك، ما نجده من شبه شديد بين تعريف ابن رشد وقول الغزالي في كتابه **الاقتصاد في الاعتقاد**: «إنا إذا نظرنا في العالم، لم ننظر فيه من حيث إنه عالم وجسم وسماء وأرض، بل من حيث إنه صنع الله سبحانه»(83).

وأما الأخذ بمفهوم «الاعتبار»، فإن ابن رشد يجعل النظر في الموجودات مدلولاً لاسم «الاعتبار»؛ ولا وجود لهذا المفهوم في التعريف الأرسطي للفلسفة، بل لا نغالي إن قلنا بأنه لا وجود له في الفلسفة الأرسطية بكاملها، إلا أن ابن رشد يأبى إلا أن يحمله على أداء المعنى الأرسطي، فيطابق بينه وبين مفهوم العقل، ويحدده بأنه يختص باستعمال القياس العقلي (أي القياس الأرسطي)، ثم يرى أن سياق كلامه يوجب الجمع بين مقتضى الفلسفة ومقتضى الشريعة، فيعود إلى تحديد الاعتبار ويعرفه بأنه استعمال القياس العقلي والشرعي معاً(84)، مستشهداً بالآية الكريمة: «فاعتبروا يا أولي الأبصار»(85). لا نقف عند تأويله

---

(83) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 5.

(84) ابن رشد، **فصل المقال**، ص 22.

(85) القرآن الكريم، سورة الحشرة، الآية 2.

المشكوك فيه لهذه الآية، ولنقل بأن الصفة الكلامية لمصطلح «الاعتبار» ثابتة، وإن وجد هذا المفهوم في دوائر تراثية أخرى، مثل التصوف والفقه والبلاغة، ودلالته فيها غير دلالة النظر؛ فالنظر يختص بالبحث في الأسباب الكونية، من حيث ترتب المسببات عليها، بينما الاعتبار يتجاوز طور التعليل السببي إلى طور آخر هو الأصل فيه؛ وهذا الطور الثاني هو دلالة هذه المتواليات السببية على المقاصد التي من ورائها، أي على المعاني القصوى الموجهة لها، أو قل، بإيجاز، إن الاعتبار هو طلب المعاني التي تكون من وراء ترتب المسببات على الأسباب والتي توجب ترتب هذه على تلك؛ فـ «الاعتبار» وحده هو القادر على جعل الناظر يخترق حجاب الظواهر في تعلق أسبابها وآثارها بعضها ببعض، وينفذ إلى ما وراءها من دلالات حتى بلوغ دلالة الدلالات، التي هي «الدلالة على الصانع»، وحتى حصول التعجب لما في الكون من عجائب صنع الله؛ وابن رشد، وإن أصاب في تسمية مقصوده من الفلسفة باسم «الاعتبار»، فإنه أخطأ في حمله على معنى القياس الإرسطي وفي حمل أصحابه وهم «أولو الأبصار» على أهل البرهان.

وقد جره مرة أخرى إلى هذا الخطأ تأثره بالمتكلمين حيث سبقوه إلى تأويل الاعتبار بمعان متعددة، من بينها استعمال القياس[86]؛ والمراد به هنا القياس التمثيلي، لكن ابن رشد لا يقبل بالتمثيل استدلالاً إلا أن يكون في المسائل الشرعية أو مسائل الجمهور، وكاد أن يخص الاعتبار بالدلالة على معنى القياس المنطقي لولا أنه تذكر وجود المعنى الثاني الذي أخذ به المتكلمون، فجمعهما معاً في تعريفه للاعتبار، ولا سبيل إلى قبول هذا الجمع إلا أن يدل دلالة حقيقية على القياس المنطقي ودلالة مجازية على القياس التمثيلي.

2.2.3 ـ آلية الادعاء: لقد خاض ابن رشد فيما خاض فيه المتكلمون من القضايا والإشكالات بحكم تعقبه لآرائهم ومطاردته لمفاهيمهم، لا في كتبه التي خصصها لهم فحسب، بل أيضاً في غيرها من المقالات التي يتضمنها **كتاب تفسير ما بعد الطبيعة**؛ مما يدلنا على مقدار الهاجس الكلامي الذي كان يساوره ويقض مضجعه. وقد كان لهذا الخوض الشامل أثره البعيد في تشكيل معالم فكره الفلسفي وتلوين مواقفه الإلهية بحسب مقتضيات هذه المسائل التي أثارها خصومه؛ ولا شيء نغص عليه أمنه الفلسفي مثلما نغصته عليه فتوى الغزالي في المسائل الثلاث: «قدم العالم» و «علم الله بالجزئيات» و «حشر الأجساد»؛ فتنازعه مسلكان اثنان: مسلك تهديمي يقوم في الطعن في القيمة العلمية لآراء خصومه وفائدتها الفكرية، حتى يتسنى له دفع التهمة عن الفلاسفة وجلب الاعتراف لمشروعية الفلسفة، موضوعاً ومنهجاً؛ ومسلك تأسيسي يقوم في تجديد النظر في المسائل الكلامية على مقتضى أصول الفلسفة الأرسطية وإخراج هذه الأصول الأرسطية نفسها على

---

(86) ابن وهب، **البرهان في وجوه البيان**، ص. 65-85.

الوجه الذي لا تعارض به الأصول الإسلامية، والعكس أيضاً؛ وفي سياق هذا التداخل بين المنزعين: التهذيبي والتأسيسي، يدعي ابن رشد دعاوي إلهية تحمل آثار الكلام؛ فإن لم يكن ذلك من جهة صبغتها الجدلية، فمن جهة مضمونها العقدي والتوحيدي؛ ألم يكن ابن رشد يبدي ميلاً خفياً إلى آراء المعتزلة! فلننظر في بعض هذه الدعاوى المتميزة التي بثها في كتبه، مبرزين فيها الجمع بين الجانب الإلهي والجانب الكلامي.

الأولى، أن «العالم مصنوع يدل بصنعته على الصانع»: فوجود العنصر الكلامي في هذه الدعوى ثابت، وهو «الدلالة على الله»، ووجود العنصر الأرسطي هو الآخر ثابت، وهو الحقيقة «الصُّنعية» للعالم وليس «الخَلْقية»، والحقيقة «الصانعية» لله وليس «الخالقية»؛ ولولا أثر الأرسطية، لجاءت هذه الدعوى على تمام الصورة الكلامية كما يلي: «إن العالم مخلوق يدل بخلقه على الخالق»، ولكن هيهات! فإن قدم العالم عند ابن رشد أصل لا انفكاك عنه.

الثانية، أن «العالم يدل **باتحاد** أجزائه على **وحدانية** هذا الصانع»: فمسألة «الوحدانية» عنصر كلامي و «اتحاد أجزاء العالم» عنصر أرسطي: إذ الأصل في وحدة العالم هو وحدانية الصانع، أو قل بالأحرى إن الوحدة في العالم كالوحدانية في الصانع.

الثالثة، أن «العالم يدل، بترتيبه وموافقته للمصلحة، على كون الصانع عالماً وعلى كون علمه مشروطاً بأوصاف السمع والبصر»: تزدوج هنا مسألة «الصفات الإلهية» عند المتكلمين بمسألة «نظام العالم واتساقه» عند أرسطو؛ ولو أن الصفات الإلهية بقيت في سياقها الكلامي وأريد وصل العالَم (بفتح اللام) بها، لكان العالم دالاً عليها لا بأحكامه السببية التي يأخذ بها مفهوم «النظام» و «الاتساق»، وإنما يكون دالاً عليها بالحِكم المعتبرة من وراء هذه الأحكام، وهذا ما انتبه إليه ابن رشد، فضم إلى معنى «الترتيب» الأرسطي معنى «الموافقة للمصلحة» الكلامي في هذه الدلالة على الصفات الإلهية.

الرابعة، أن «الصانع منزه عن المماثلة، وجسميته منفية، وجِهَويته مثبتة»: واضح أن العناصر الكلامية في هذه الدعوى هي: «مسألة التنزيه» و «مسألة الجسمية» و «مسألة الجهة»؛ أما العنصر الأرسطي، فهو أن إثبات «الجهوية» موافق لقول أرسطو بأنه لا خلاء خارج العالم، فيكون الصانع موجوداً في الحدود البعيدة لهذا العالم من غير أن يكون جسماً.

الخامسة، أن «الله بعث الرسل وجعل لهم معجزات تخصهم، أجلها المعجزات التي تكون مناسبة للرسالة النبوية، مثل القرآن المبين»: ليس في ظاهر هذه الدعوى إلا الكلاميات، غير أن إعمال النظر في تقييد أصل المعجزات بمناسبتها للرسالة يظهر دخول عنصر أرسطي فيها؛ ويتجلى هذا العنصر في التمسك بالعلية، بحيث يَقبل ما يمكن تعليله، إن سببياً أو

مقصدياً، ويَرد ما لا يمكن إنزال هذا التعليل عليه، مما سماه ابن رشد باسم «المعجز البراني»؛ ويدل على ذلك استعماله لمصطلح «المناسبة»، وهو مفهوم أصولي متغلغل في العلية يدل على تعليق السببية بالغائية، بحيث يصير الوصف الجامع سبباً فاعلاً في الحكم بموجب العلة الغائية (أي المصلحة) التي من ورائه[87].

السادسة، أن «المعاد يكون روحانياً لا جسمانياً»: هذه مسألة إلهية كلامية لا غبار عليها؛ وقد كانت من المسائل التي أذهلت الفلاسفة عن عقولهم، ورمت بهم في متاهات أدت إلى التصدي إلى بناءاتهم بمعول التهديم وإلى وزن كلامهم بميزان التكفير، وإلى الرد على هذا التهديم بتهديم وعلى التفكير بتكفير.

نخلص إلى القول بأن مضامين التعريفات والتقريرات الرشدية يتلازم فيها الجانب الإلهي والجانب الكلامي؛ ويتخذ هذا التلازم بين الجانبين صوراً متعددة لم نقف هنا إلا على بعضها، قاصدين التمثيل والتقريب لا الحصر والاستقصاء؛ فقد ظهر لنا مما تقدم أن العناصر الكلامية والإلهية قد تتداخل فيما بينهما بطريق الجمع بينهما في التعريف أو التقرير (مثال «الصنعة والدلالة» في الدعوى الأُولَى .و مثال «الوحدة والوحدانية» في الدعوى الثانية)، أو بطريق ورودها على مستويين متباينين: أحدهما، ظاهر، والثاني، مضمر (مثال «المعجزة والعلية» في الدعوى الخامسة)، أو بطريق مفاهيم مشتركة بينهما من بعض الوجوه (مثال «مفهوم الجهة» في الدعوى الرابعة) أو بطريق مبادىء أو معان تدل في دوائر خطابية أخرى من التراث على إمكان الوصل بين الجانبين (مثال «معنى المناسبة» في الدعوى الخامسة)، أو بطريق الاشتراك التام والصريح في الإشكال الفكري المطروح (مثال «المعاد» في الدعوى السادسة).

وحاصل الكلام أن الآليات الاستشكالية الخاصة بالتعرف على مضامين الخطاب الإلهي الرشدي على ضربين: أحدهما، **الآليات المفهومية**، وهي تتعلق بالبحث في الدلالات المستعملة من حيث تقليبها أو المقابلة بينها؛ والثاني، **الآليات التقريرية**، وهي تتعلق بالبحث في الأحكام المقررة، سواء كانت تعريفات أو ادعاءات؛ وقد وضحنا كيف أن آلية التقليب تمكن الخطاب الرشدي الإلهي من أن يعدد دلالاته تعديداً، وكيف أن آلية المقابلة تمكنه من أن يولد علاقاته توليداً، هذا التعديد الدلالي والتوليد العلاقي اللذان ينشأ عنهما تفرع في أشكال ومراتب التداخل بين المدلولات الكلامية والمدلولات الإلهية، ثم بينا كيف أن آلية التعريف تزود الخطاب الإلهي الرشدي بأسباب تجديد المضامين الإلهية على وفق المقتضى الكلامي، وكيف أن آلية الادعاء تزوده بأسباب الوصل القريب أو البعيد بين المضامين الإلهية والمضامين الكلامية، هذا التجديد التعريفي والوصل الادعائي اللذان ينشأ عنهما

(87) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .222.

تعمق في أبعاد التداخل بين المضمونات الإلهية والمضمونات الكلامية.

ولم نتعرض هنا إلا إلى بعض الآليات الاستشكالية النموذجية التي تتعدد وتترسخ بها صور ورتب التداخل في المضامين بين الإلهيات والكلاميات في الخطاب الرشدي؛ وهناك آليات مضمونية غيرها مما لابد من استخراجه وضبط أوصافه ووضع قوانينه لمن أراد استيفاء شرائط العلم بالتداخل الإلهي الكلامي على تمامه في الخطاب الرشدي؛ أما نحن، فقد أتينا بما فيه كفاية لبيان إسهام ابن رشد في تكوين المضامين التكاملية للخطاب الإسلامي العربي التي نشتغل بإبراز معالمهما الأساسية في هذا الكتاب، هذه المعالم التي نطلبها حتى في إنتاج أولئك الذين اشتهروا بإنكار الوصل بين المعارف التراثية وإقامة الحواجز بين دوائرها كما لو كانت جزراً مستقلة لا صلة بينها إلا الوجود المتوازي والاستواء المتوازن؛ وابن رشد واحد من هؤلاء، فقد أراد أن تكون العلوم التراثية منفصلة فيما بينها في الظاهر وعلى مقتضى الجمهور، وإن أجاز أن يكون بعضها متصلاً ببعض في «الباطن» وعلى مقتضى البرهان(88).

وإذا تقرر أن الآليات الاستشكالية المضمونية التي استخدمها أبو الوليد، وهي الآليات المفهومية من تقليب ومقابلة والآليات التقريرية من تعريف وادعاء، أدت إلى دمج مضامين كلامية في الخطاب الرشدي الإلهي، دمجاً لم يتأت لغيرها من مضامين العلوم الأصلية، فقد وجب أن يكون علم الكلام هو أنسب العلوم الأصلية للدخول في الإلهيات من جهة آليات الاستشكال المضمونية؛ وبحصولنا على هذه النتيجة، ينتهي التدليل على الركن الثاني من دعوى التداخل الخارجي البعيد التي ادعيناها في مطلع هذا الفصل؛ فلنمحص الآن آليات الاستدلال التي استخدمها ابن رشد في خطابه الإلهي، متأثراً في ذلك بالأساليب الاستدلالية للمتكلمين.

4 - الآليات الاستدلالية المشتركة بين علم الكلام والإلهيات

لا نزاع في أن أبا الوليد يدعي أنه يسلك في إثبات الحقائق الإلهية طريقاً استدلالياً غير الطريق الذي سلكه المتكلمون في إثبات الحقائق العقدية، بحجة أن هذا الطريق الأخير لا يستوفي شرائط الاستدلال المقرَّرة في البرهان، ولا يعتبر ضوابط التبليغ المستعملة عند الجمهور، فما هي، يا ترى، آليات الاستدلال التي ميزت طريق ابن رشد عن طريق المتكلمين؟

هاهنا، أيضاً، نجد أن ابن رشد يتنازعه اتجاهان اثنان: اتجاه **تبليغي** ينبني على

(88) ابن رشد، **فصل المقال**، ص. 30-36.

استخدام الأدلة التي لا يشترك العامة والخاصة في فهمها فحسب، بل أيضاً في قبول مناسبتها لنطاق التواصل وملاءمتها لمجال التداول؛ واتجاه **صناعي** يقوم في إنشاء معرفة لا تراعي المناسبة التواصلية ولا الملاءمة التداولية، وإنما تراعي استيفاء الشرائط البرهانية والعمل بالمعايير العلمية؛ فجاءت كتابات ابن رشد موسومة بسمة التداخل بين هذين الموقفين المتعارضين؛ وبيان ذلك أن معالجته لأدلة المستوى الذي أسميناه بالمستوى التبليغي الطبيعي، أو قل الأدلة التبليغية، ترد في سياق صناعي يتولى فيه ابن رشد الرد البرهاني على الخصوم والتأسيس العلمي لنظريته في الأدلة، كما أن إثباته للمسائل الإلهية بواسطة البراهين الصناعية جاء في سياق الانشغال بمناسبة هذه البراهين للمقتضى التبليغي العامي من حيث تحديد آثارها في الجمهور وإيجاد بدائلها في المخاطبات معه؛ مما يجوز معه القول بأن ابن رشد يقع في «التصنيع» حيث يقصد التبليغ، ويقع في التبليغ حيث يقصد «التصنيع»؛ ولا معنى لأن يشتغل الناظر في إنتاجه بالتساؤل عن الفئة المخاطَبة (بفتح الخاء) بهذا الكتاب أو ذاك من كتبه، هل هي العامة أو الخاصة، نظراً لثبوت تداخل الجانبين التبليغي والتصنيعي تداخلاً لا انفكاك فيه لأحدهما عن الآخر. لذا، ينبغي طلب الآليات الاستدلالية بالاستناد إلى حقيقة هذا الامتزاج بين التصنيع والتبليغ في الخطاب الإلهي الرشدي؛ وقد ظفرنا بأصناف ثلاثة من هذه الآليات: أولها، «الآليات التبليغية»؛ والثاني، «الآليات التمثيلية»؛ والثالث، «الآليات الاعتراضية».

1.4 ـ الآليات التبليغية:

إن الآليات التبليغية هي عبارة عن آليات الاستدلال التي استخرجها ابن رشد بطريق الاستقراء، والتي تستوفي، في نظره، شرائط التبليغ عند الجمهور، هذه الشرائط التي تمنع من التوسل بالصنعة الكلامية أو بالصناعة البرهانية. وذكر لنا بعض هذه الضوابط التي يجب مراعاتها في تحديد الاستدلالات ذات القيمة التبليغية الطبيعية، وهي:

أ ـ **قلة المقدمات:** ينبغي أن تكون المقدمات التي تتألف منها الاستدلالات قضايا بسيطة في معناها وتركيبها ومحدودة في عددها، يسهل على بادىء الرأي اقتناص مضامينها[89] ودرك العلاقات فيما بينها.

ب ـ **قرب النتائج:** ينبغي أن تكون النتائج التي تتوصل إليها هذه الاستدلالات لازمة لزوماً قريباً أو مباشراً عن المقدمات[90].

---

(89) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .148.

(90) المصدر نفسه، ص .148، ص .193.

ج ـ **مشاهدة المثال:** ينبغي ألا يقع الاستدلال إلا بما كان له مثال في الشاهد ثبتت الحاجة إلى معرفته[91].

د ـ **قرب المشابهة:** ينبغي للاستدلالات التمثيلية أن تستخدم أقرب الأشياء شبهاً بالمطلوب[92].

1.1.4 ـ التداخل البنيوي بين الأدلة الإلهية والأدلة الكلامية: يبدو أن ابن رشد أخذ بهذه المعايير الأربعة في تعيين صنف الأدلة الذي يعده مناسباً لمستوى الجمهور التبليغي؛ وقد اشتهر عنه أنه استنبط بمقتضاها دليلين معارضين للأدلة الكلامية المعلومة؛ وهذان الدليلان هما: «دليل العناية» و «دليل الاختراع». أما **دليل العناية**، فمقتضاه، إجمالاً، أن جميع الموجودات في العالم سخِّرت للإنسان تسخيراً، وأن هذا التسخير لا يمكن أن يكون إلا من قبل فاعل مريد لذلك. وأما **دليل الاختراع**، فمقتضاه إجمالاً، أن جميع الموجودات مخترعة، وأنه لا بد لكل موجود مخترع من فاعل يخترعه.

يرى ابن رشد أن الخاصة، وهم «الفلاسفة»[93] يشتركون مع الجمهور في التوسل بهذين الدليلين التبليغيين، ولا يفترقون عنه إلا في درجة معرفتهم بهما؛ فالجمهور يكتفي منهما بما أدركه من الأشياء بالحس، بينما يزيد عليه الفلاسفة بما أدركوه بواسطة البرهان؛ وإذا كان الأمر كذلك، فهذه الطريقة في الاستدلال هي «الطريقة الشرعية والطبيعية»[94]؛ لكن، على افتراض أن الشرع والعقل تضافرا على اعتبار هذين الدليلين دون غيرهما، يبقى على مدعي ذلك أن يبين أنهما ينفصلان تمام الانفصال عن الأدلة الكلامية، ما دام الشرع والعقل عند المدعي ينبذان هذه الأدلة التي لا تزيد عن كونها ظنية، إن لم تكن ذات طابع سفسطائي، فضلاً عن تعقدها، بل اعتياصها.

يمكن القول بأن أبا الوليد أورد دليليه التبليغيين ليعارض بهما دليلين أساسيين من أدلة المتكلمين، وهما: «دليل الحدوث» و «دليل الجواز»؛ فدليل العناية يعارض «دليل الجواز»، ودليل الاختراع يعارض «دليل الحدوث»[95]؛ وتكفي هذا المعارضة دلالة على الكيفية التي كان يتشكل بها الجانب التأسيسي من الفكر الإلهي الرشدي، إذ تتخذ فيه العناصر الهيئة التي تتخذها العناصر المعارضة في الجانب التهديمي، وذلك باستعمال آلية المقابلة التي تنقل صفات هذا العنصر إلى صفات ذاك، سواء بنفيها عنه أو إثبات نقيضها له.

---

(91) المصدر نفسه، ص .193.

(92) المصدر نفسه، ص .193.

(93) المصدر نفسه، ص .153.

(94) المصدر نفسه، ص .154.

(95) المصدر نفسه، ص .136-149، ص .198-199.

بالإضافة إلى هذا التداخل البنيوي بين الطريقين الاستدلاليين: الرشدي والكلامي، يمكن القول بأن التفاوت بينهما من حيث القرب من المقتضى التبليغي للجمهور أو البعد عنه مشكوك فيه، بل إنهما، في نظرنا، يتساويان في مقدار المسافة بينهما وبين هذا المقتضى التبليغي الطبيعي؛ وبيان ذلك أن خُطبية (بضم الخاء) دليل الجواز الكلامي تضاهي الخطبية التي يدعيها ابن رشد لدليل العناية، وأن اعتياص دليل الاختراع لا يقل عن الاعتياص الذي نسبه إلى دليل الحدوث.

1.1.1.4 - خطبية دليل الجواز كخطبية دليل العناية: يسلم ابن رشد أن المقدمة الأولى لدليل الجواز، وهي: «أن العالم جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه»[96]، «خطبية قد تصلح لإقناع الجميع»[97]، بمعنى أنها مقدمة تبليغية طبيعية يؤيدها الشرع والعقل المشترك بين الناس جميعاً، جمهوراً وفلاسفة؛ ثم يقول بصدد المقدمة الثانية، وهي: «أن الجائز محدث»، أنها «غير بينة بنفسها»؛ فعلاوة على كونه احتكم في بيان وصفها إلى معايير أرسطو في تحديد طبيعة المقدمات، بدل أن يطلب معايير غيرها من المستوى التبليغي للجمهور، فإنه حكّم أفلاطون وأرسطو في تقريره اطراح هذه المقدمة، نظراً لأن الأول منهما يقول بإمكان أزلية الجائز، ولأن الثاني اعترض على ذلك. لكن الملاحظ هو أن صاحب دليل الجواز، وهو الجويني بحسب ابن رشد، استدل على صحة هذه المقدمة الثانية بالتوسل بمفهوم «الإرادة» في قوله بأن أحد الجائزين لا يترجح حصوله على الآخر إلا بفعل مريد، وهو المعنى بالذات الذي أخذه ابن رشد في مقدمته الثانية من دليل العناية المقابل لدليل الجواز، وهي: «أن موافقة الموجودات لوجود الإنسان من قبل فاعل قاصد لذلك مريد». ولما كانت هذه المقدمة من دليل العناية خطبية، لزم أن تكون المقدمة الثانية لدليل الجواز خطبية هي الأخرى، ما دامت عناصرها منقولة إلى المقدمة الرشدية، وهي خطبية؛ وحيث إن ابن رشد أقر بخطبية المقدمة الأولى من دليل الجواز، فقد وجب أن يكون هذا الدليل خطبياً؛ فما كانت مقدمتاه خُطبيتين، كانت نتيجته خطبية.

2.1.1.4 - اعتياص دليل الاختراع كاعتياص دليل الحدوث: ذلك أن المقدمة الأولى لدليل الاختراع، وهي: «أن جواهر الأشياء الموجودات مخترعة»[98]، غير بينه من وجهين اثنين:

أولهما: عسر إدراك الجمهور لمعنى «جوهر الشيء»[99]، أهو الشيء نفسه أم هو شيء

---

(96) المصدر نفسه، ص .144.

(97) المصدر نفسه، ص .155.

(98) المصدر نفسه، ص .150.

(99) المصدر نفسه، ص .229.

مباين للشيء نفسه؟ فإن كان الأول، فلِمَ استخدام مفهوم أرسطي أصلاً معقد، زاده استعمال المتكلمين تعقيداً، وعدم الاقتصار على لفظ «الشيء» الذي هو لفظ قرآني يسبق إلى الفهم إدراكه، ما دام ابن رشد يجعل نص القرآن الكريم عماده في استخراج هذه الاستدلالات الطبيعية؟ لكن قول ابن رشد، بهذا الصدد، يشعرنا بأنه يميل إلى الأخذ بالتمييز بين الشيء وجوهره، وبأن الاختراع لا تعلق لَهُ إلا بالجوهر، أما ما سواه مما تبقى من الشيء، فلا تعلق له به، بدليل قوله: «إنا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة»[100]، إذ يستفاد منه استقلال وجود الجسم الجامد عن وجود الحياة فيه؛ ومتى فرق ابن رشد بين الجسم وحياته، فقد أبعد وتعمق التعمق الذي لا يليق بالجمهور[101].

والثاني: عسر إدراك الجمهور للفظ «الاختراع»، أهو الخلق أم غيره؟ فإن كان «الاختراع» هو «الخلق»، فلِمَ لمْ يستعمل ابن رشد هذا المصطلح القرآني المألوف المستوفي لا لمقتضى التبليغ الطبيعي فحسب، بل أيضاً لمقتضى التوجيه التداولي، فيحصل مراده من الإفهام بأيسر الطرق! وحتى إذا قبلنا منه مبدأ التجديد في المفهوم، ولو أنه يخرج عن شرط اتباع أفضل السبل في التبليغ، ألم يكن له في الكتاب العزيز من المصطلحات القريبة والمتداولة الكثير مما يغنيه عن مصطلح «الاختراع» الذي لا وجود له في هذا النص الإلهي؛ ونخص بالذكر من هذه المصطلحات التي تحمل معاني مدركة للجمهور: «الخلق» و «التكوين» و «الإنشاء» و «الإبداع» و «الإخراج» و «الإحداث» و «الفطور» و «البرء» و «التصوير»[102]؛ لكن ابن رشد رد استعمال لفظ «الحدوث»، بدعوى أنه لا يصلح إلا للتعبير عما يقع في الشاهد؛ أما الذي ليس في الشاهد، فلا يمكن أن يصلح للتعبير عنه، «فإن استعمال لفظ الحدوث أو القدم ـ كما يقول ـ بدعة في الشرع وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور وبخاصة الجدليين منهم»[103]؛ كما أنه جعل معنى لفظ «الخلق» أو لفظ «الفطور» جامعاً لمعنى «الحدوث» الذي يقع في الشاهد ومعنى «الحدوث» الذي يؤدي إليه البرهان في الغائب؛ ففيم إذن ترك هذين اللفظين واستعمال لفظ «الاختراع» مكانهما، إلا أن يكون ابن رشد قد أراد لفظاً يختص بالدلالة على معنى «الحدوث» الذي «أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب»! ومعنى هذا أن لفظ «الاختراع» لفظ صناعي، مثله مثل لفظ «الصنع»، لذلك كان يستعملهما في سياق خطابه متجاورين على سبيل

(100) المصدر نفسه، ص .151.

(101) المصدر نفسه، ص .148.

(102) ولو أن ابن رشد ذكر بعض هذه المصطلحات القرآنية، مثل «الخلق» و «الفطور»، فإنه لم يجد لها من الإجرائية ما يكفي لجعلها مصطلحات ذات صبغة علمية فلسفية، ص .206.

(103) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .138.

الترادف[104]؛ بينما كان يرى أن غيرهما من الألفاظ التي تدخل في حقلهما الدلالي ألفاظٌ غير صناعية؛ والشاهد على ذلك أنه كان إذا استعمل لفظ «الخالق»، أضاف إليه «الصانع» أو «المخترع»[105]، وإذا استعمل لفظ «المخلوق»، أضاف إليه «المصنوع»[106].

أما إذا كان «الاختراع» غير «الخلق»، فلا سبيل للجمهور إلى إدراكه لبعده عن أفقه الطبيعي ومحيطه التداولي، بدليل عدم وروده في القرآن وعدم نشوء تقليد باستعماله في هذا المحيط؛ ولما كان لمصطلح «الحدوث» الكلامي صلة بمدلول «الإحداث» الوارد في القرآن، فضلاً عن الألفة به، فقد صار أوْلى من لفظ «الاختراع» بالقرب من مدارك الجمهور، حتى إن أبا الوليد نفسه لا يكف عن استعماله ولو أنه كان ينكره إنكاراً[107]؛ وبذلك يخرج مصطلح «الاختراع» عن المقصود من وراء إيراد دليل الاختراع، وهو اتباع طريقة شرعية وطبيعية في الاستدلال[108].

ولنقل، موجزين، إن الأصل في التفريق بين الشيء وجوهره هو تأثير التفلسف الأرسطي؛ إذ وجود الجواهر، بحسب أرسطو، يتساوق مع وجود مادة قديمة تنبت فيها هذه الجواهر كما ينبت الزرع في الحقل، فيذهب الزرع ويبقى الحقل؛ كما أن الأصل في استبدال مصطلح «الاختراع» مكان المصطلح المألوف: «الخلق»، هو تأثير التداول اليوناني؛ إذ لم يكن الجمهور اليوناني قادراً على إدراك معنى «الخلق»، فلم يكن مبلغ علمه إلا «الصنع»؛ ولما كان فلاسفة اليونان يتوسلون بمدارك جمهورهم، فقد أثبتوا هذا المفهوم في أدبياتهم، فنقله فلاسفة الإسلام عنهم كما لو كان أولى بالمعالجة الفلسفية من نظيره المتداول: «الخلق»؛ وقد كان ابن رشد يعد مفهوم «الصنع» نهاية في البرهانية لا يليق استعماله في دليل متوجه إلى الجمهور؛ واحتاج إلى لفظ على منواله، فتخير لفظ «الاختراع»، الذي، وإن كان أقل منه تعمقاً، يترك الباب مفتوحاً للقول بأن من المخترعات ما هو قديم، بدليل قوله بأن المراد القديم يكون عن إرادة قديمة[109]؛ ومتى كان كذلك، فهو مختَرَع (بفتح الراء) قديم. وقد غابت عنه حقيقة تداولية أساسية، وهي أن ما يسهل إدراكه على جمهور مخصوص قد لا يسهل إدراكه على جمهور غيره؛ فعلاقة الكون بالمكوِّن (بكسر الواو المشددة) يتيسر تبليغها إلى العامي اليوناني بواسطة «الصنع»، بينما يتيسر تبليغها إلى العامي

(104) المصدر نفسه، ص .193.

(105) المصدر نفسه، ص .232.

(106) المصدر نفسه، ص .106.

(107) المصدر نفسه، ص .193-207.

(108) المصدر نفسه، ص .154.

(109) المصدر نفسه، ص .147.

المسلم بواسطة «الخلق»؛ وشتان ما بين المفهومين، إذ كل منهما، في مجاله التداولي، يحرك في ذهن المخاطب جملة من المضامين والآليات التي تشكل عنده رؤية فكرية مستقلة به، إلا أن فلاسفة الإسلام أرادوا أن يقهروا الجمهور العربي قهراً على استيعاب الرؤية اليونانية بوصفها رؤية فلسفية، وعلى إسقاط رؤيته الخاصة بوصفها غير فلسفية.

وإذا تقرر أن دليل العناية لا يفوق دليل الجواز من حيث وصفه التبليغي والتداولي، وأن دليل الاختراع لا يقل عن دليل الحدوث من جهة عسر إدراكه وخروجه عن طاقة الجمهور، فقد قامت الحجة على أن الدليلين الرشديين لا يتميزان في شيء عن الدليلين الكلاميين، لا من جهة بنيتهما الاستدلالية، لأنهما وضعا على مقتضى المقابلة بهما، ولا من جهة مضمونهما، لأنهما وقعا في الإغراب وجاءا بما يقصر عنه فهم الجمهور، فدخل عليهما ما يدعي ابن رشد دخوله على الدليلين الكلاميين من آفات.

2.1.4 ـ دليل الإرادة الكلامي صلة وصل بين دليل العناية ودليل الاختراع: كان من شأن تقيد ابن رشد في وضع دليليه بالمقابلة بالدليلين الكلاميين السابقين أن تأدى إلى أن يفرق في الاستدلال بين ما لا ينبغي التفريق بينه؛ وبيان ذلك كما يأتي:

فقد نصوغ الدليلين الرشديين على الطريقة الأرسطية، مبرزين القضايا الثلاث لكل منها، فيتخذ دليل العناية الصورة التالية:

«إن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان،

وإن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد»(110)،

فإن جميع الموجودات إذن هي من قبل فاعل قاصد مريد.

كما أن دليل الاختراع يتخذ الصورة الآتية:

إن هذه الموجودات مخترعة،

وإن لكل مخترَع مخترِع(111)،

فإن لهذه الموجودات إذن فاعل مخترع.

1.2.1.4 ـ استنتاج دليل الاختراع من دليل العناية: إذا نحن دققنا النظر في نص ابن رشد المتعلق بهذين الدليلين، وجدنا أنه جرى على لسانه ما يدل على أنه بالإمكان استنتاج أحد الدليلين من الآخر؛ وذلك حين قال، في تحليله للمقدمة الأولى من دليل الاختراع: «المسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة»؛ و «المسخر المأمور» هو ما عبر عنه في السياق بأنه «الموجود الموافق لوجود الإنسان والذي يكون من قبل فاعل قاصد مريد»؛

---

(110) المصدر نفسه، ص 150.

(111) المصدر نفسه، ص 151.

فتكون هذه العبارة بمنزلة دليل ثالث يتوسط الدليلين السابقين، بحيث تكون مقدمته الأولى هي نتيجة دليل العناية، وتكون نتيجته هي المقدمة الأولى لدليل الاختراع؛ وقد نسمي هذا الدليل الجديد باسم «**دليل الإرادة**»، وصيغته هي:

إن كل الموجودات هي من قبل فاعل قاصد مريد

وإن كل ما كان من قبل فاعل قاصد مريد هو مخترع

فإن كل الموجودات إذن مختَرَعة.

وقد نصوغه بواسطة عبارة ابن رشد:

إن كل الموجودات مسخرة مأمورة

وكل مسخر مأمور مخترع

فكل الموجودات إذن مخترعة.

وقد نكتفي بالعنصر الأساسي في هذا الدليل، وهو «مأمور»، فنقول:

إن كل الموجودات مأمورة

وكل مأمور مخترع

فكل الموجودات إذن مخترعة.

وإذا تبين هذا، رجع هذا الدليل إلى إحدى المقدمات الثلاث التي جاءت في دليل الجواز والتي اعتبرها ابن رشد صحيحة، وهي «أن الإرادة (أو قل «الأمر») هي التي تخصص أحد المماثلين» (أو قل الجائزين)[112]؛ فيكون قد استنتج دليل الاختراع من دليل العناية بواسطة دليل الإرادة، واستعان، مرة ثانية، بدليل كلامي في الوصل بين دليليه؛ ولكن ما السر في أن ابن رشد لم يقر بوجود دليل الإرادة، بحيث تكون أدلته حينذاك ثلاثة متمايزة فيما بينها لا دليلين اثنين كما اشتهر الأمر بذلك؛ ولا صرح، على العكس من ذلك، بأن دليليه يرجعان إلى دليل واحد شامل باعتبار إمكان استنتاج أحدهما من الآخر بطريق دليل الإرادة؟

نقول إن ما ذكرناه من تأثر أبي الوليد في التفريق بين دليليه بالمقابلة بدليلي المتكلمين، وتأثره في الجمع بينهما بدليل الإرادة، وهو أيضاً دليل للمتكلمين، ليس على الأصح إلا الوجه الأول من حقيقة الخطاب الإلهي الرشدي؛ أما الوجه الثاني الذي لم نذكره بعد فهو الوجه الأرسطي، ويقوم في كون القول بالتفريق يوافق التفريق الأرسطي بين السبب الفاعل، أو قل التعليل السببي، وبين السبب الغائي، أو قل التعليل الغائي؛ فدليل

(112) المصدر نفسه، ص .147.

العناية هو دليل التعليل الغائي، ودليل الاختراع هو دليل التعليل السببي؛ وأما دليل الإرادة، فلا استقلال له بتعليل يخصه، وإنما يكون مندرجاً في التعليل الغائي، وهو بالذات ما فعله ابن رشد، إذ جعل مقدمته الأولى هي نتيجة دليل التعليل الغائي، فيكون مردوداً إليه. وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد أن يتداخل معنى العناية مع معنى الاختراع، وينشأ عنهما استدلال واحد يكون إذ ذاك مناسباً لمرتبة التبليغ عند الجمهور.

2.2.1.4 - **حدود دليل العناية الموسع**: يبدو أن الصواب كان يقتضي أحد الأمرين: إما القول بوجود أدلة ثلاثة مختلفة، وإما القول بوجود دليل واحد. غير أن ابن رشد لم يَرُقْهُ هذا ولا ذاك واختار طريقاً وسطاً يجمع فيه بين التركيب والوحدة، ذلك أنه يعود في موضع آخر من كتابه للحديث عن دليل العناية، فيقول: «أما أن هذا النوع من الدليل **قطعي**، وأنه بسيط، فظاهر من هذا الذي كتبناه، وذلك أن مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع، **أحدهما**: أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان، ولوجود جميع الموجودات التي هاهنا؛ **والأصل الثاني**: أن كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة، فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع وأن له صانعاً، وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معاً، ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع»[113]؛ ولنسم هذه الصورة الجديدة لدليل العناية باسم «**دليل العناية الموسع**»، تمييزاً لها عن الصورة الأولى التي يمكن أن نطلق عليها اسم «**دليل العناية المضيق**».

وبإمعان النظر في هذا الدليل، يتبين أنه، على الحقيقة، مركب من عدة أدلة (أي هو قياس مركب من عدة أقيسة)، وليست هي إلا الأدلة الثلاثة التي ذكرناها من قبل. فمقدمته الأولى هي المقدمة الأولى التي جاءت في دليل العناية المضيق. أما مقدمته الثانية، فهي دليل مركب من مقدمتين مع إضمار النتيجة، وصيغته التامة، هي:

كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه يكون بفعل واحد ومسدد نحو غاية واحدة،

وكل ما كان بفعل واحد ومسدد نحو غاية، فهو مصنوع بالضرورة،

فكل ما هو موافق في جميع أجزائه هو، إذن، مصنوع.

وبيِّن أن معنى «يكون بفعل واحد ومسدد نحو غاية» هو ما أسماه بـ «المأمور» في العبارة المذكورة أعلاه، والتي دارت على لسانه أثناء بيانه للمقدمة الأولى من دليل الاختراع، وهي: «المسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة»[114]. وإذا صح هذا، صح

---

(113) المصدر نفسه، ص .195.

(114) المصدر نفسه، ص .151.

معه أيضاً أن المقدمة الثانية من دليل العناية الموسع هي بالذات الدليل الذي أسميناه بدليل الإرادة، والذي ذكرنا أنه استمده من المقدمة الثانية لدليل الجواز للجويني. كما أنه من البين أيضاً أن نتيجة دليل العناية الموسع ليس سوى دليل الاختراع مع إضمار مقدمته الثانية، وصيغته التامة هي:

كل العالم مصنوع،

ولكل مصنوع صانع،

فإن للعالم إذن صانعاً.

ومتى تقرر هذا، ظهر أن دليل العناية الموسع ليس غير تركيب للأدلة الثلاثة، دليل العناية المضيق ودليل الإرادة ودليل الاختراع، ويرجع مدلول كلمة «الأمرين» في قوله: «إن دلالة العناية تدل على الأمرين معاً»، إلى أن دليل العناية الموسع جامع بين دليل العناية المضيّق ودليل الاختراع، علماً بأنه لا يصرح باقتباسه لدليل الإرادة من الجويني، إلا أن هذا السكوت لا ينفعه، لأن وضع المقدمة الثانية في هذا الدليل الموسع ينطق بذلك.

يترتب على هذا الجمع بين أقيسة ثلاثة في قياس واحد تعقيد وتطويل في بنية الدليل، بحيث لا يمكن أن يصح ما زعمه ابن رشد في عرضه لهذا الدليل الموسع بـ «أنه بسيط»؛ وإذا افْتُقِدت البساطة التي حددها ابن رشد في قلة المقدمات وقرب النتائج[115]، فلا يمكن أن يكون لائقاً بالمستوى التبليغي للجمهور ولا معترفاً به عند الجميع؛ ولما لم يكن ابن رشد موفقاً في صورته الجديدة لدليل العناية، فضلاً عن عدم توفقه في صورته الأولى، لزم اطراح الصورتين معاً وطلب صورة أخرى لدليل العناية تحقق الوحدة بين الأدلة من غير الوقوع في التعقيد الذي جاء عليه دليل ابن رشد الموسع.

3.2.1.4 ـ الامتياز التبليغي لدليل التسخير: نلتزم في طلب هذه الصورة الموحِّدة (بكسر الحاء المشددة) لدليل العناية، المعيار التداولي التالي، وهو:

*** إن الاستدلال الطبيعي يكون أغنى مضموناً من أبسط استدلال صناعي وأقل مضموناً من كل استدلال يبلغ في التعقيد درجة تجاوز المقتضيات المعرفية لمجال التداول.**

وليس هذا موضع التدليل على هذه القاعدة التداولية؛ وحسبنا هنا أن نقول إن مقتضى الاشتغال الصناعي أو الإجرائي أن يبحث الناظر فيما دون ظاهر مدركات الجمهور، طلباً لأصول هذه المدركات؛ وغالباً ما تكون هذه الأصول المستخرجة أو قل بالأولى «المصنَّعة» عناصر تعد عند العامي مما لا يحتاج إلى إظهاره ولا الإعلام به، بل يكون

(115) المصدر نفسه، ص .193.

إظهاره مبعثاً على استشكاله بعد أن كان مسلماً به تسليماً بموجب قاعدة تداولية أخرى، نصوغها كما يلي:

* **إذا وقع الإخبار بالظاهر المعلوم، يُصار إلى طلب الخفي المجهول.**

ومثاله أن يقول القائل: «هذا مضروب، فإذن ضربه ضارب». فإن العامي، متى ذكرت له المقدمة، وهي: «هذا مضروب» استفاد علماً بوقوع الضرب على شيء معين، لكنه إذا ذكرت له النتيجة لم يستفد شيئاً زائداً، لأنه لا مضروب بدون ضارب؛ وحتى لا يحمل العامي هذا القول على اللغو، عملاً بقاعدة تداولية أخرى، وهي:

* **لتكن إفادتك للمخاطب على قدر افتقاره إليها،**

فإنه يعمد إلى النظر فيه بحسب مراد خفي، ما دام جزؤه: «ضربه ضارب» لم يزده فائدة، فيصير إلى إخراج ألفاظ هذا القول من دلالتها الحقيقية إلى دلالة مجازية، مما لا مجال للخوض فيه.

ويؤدي بنا العمل بالمعيار التداولي السابق إلى أن نعتبر دليل العناية المضيق ودليل الاختراع مشتملين على مقدمات تعد عند العامي خالية من الفائدة التبليغية لرسوخها في فطرته، فيكون ذكرها تشويشاً على هذه الفطرة ومبعثاً على الاستشكال؛ لذا، لا يستقيم بناء دليل عناية مناسب للجمهور إلا بصرف هذه المقدمات المعلومة له علماً راسخاً وببناء استدلال لا تركيب فيه؛ وعملاً بهذه المقتضيات التداولية، نصوغ هذا الاستدلال المطلوب بألفاظ ابن رشد كما يلي:

كل الموجودات موافقة لوجود الإنسان،

ولكل موافق لوجود الإنسان مخترع

فلكل الموجودات إذن مخترع.

وقد نستبدل الألفاظ القرآنية المألوفة للجمهور مكان الألفاظ الرشدية التي تتجمل برسوم الفلسفة الأرسطية، فنضع «الشيء» مكان «الموجود»، و «المسخر» مكان «الموافق لوجود الإنسان»، و «الخالق» مكان «المخترع»، فيصير الاستدلال المذكور بسيطاً وسابقاً إلى الفهم، فندعوه باسم «**دليل التسخير**»، وصورته هي:

* **كل شيء مسخر،**

وكل مسخر مخلوق.

وبذلك يكون معنى «العناية» (السبب الغائي) متضمناً في معنى «المسخر»؛ ولا حاجة لذكر معنى «الإرادة» و «القصد»، لأن اقترانهما بالتسخير عند المخاطب العامي بمنزلة الضروريات: فلا تسخير بدون إرادة أو قصد لكثرة أنسه في حياته بالعلاقة بينهما، كما

يكون معنى «الاختراع» متضمناً في «المخلوق» (التعليل السببي)؛ ولا حاجة إلى إيراد معنى «المخترِع» (بكسر الراء)، لأن اقترانه بالمخلوق ليس عند العامي من باب الضروريات المضمونية للخطاب العربي فحسب، بل هو من باب القوانين الصرفية للخطاب الطبيعي: فما من مفعول إلا وله فاعل، بحيث لا مخلوق إلا مع وجود خالق؛ ولا داعي كذلك للتنصيص على النتيجة، وهي: «إن كل شيء مخلوق»، لأن المستوى التبليغي للجمهور يقضي، بموجب قاعدة تداولية مقررة، حذف النتيجة متى ذكرت مقدماتها على وجه التمام، فلا يجوز إذن النص عليها إلا عند إسقاط إحدى هاتين المقدمتين أو كليهما متى كان المقام يُغني عن إعلام المخاطب بإحداهما أو بكليهما، وإلا كان ذلك من باب الإعلام بما هو معلوم، وهو أمر مستنكر تداولياً.

وعلى هذا الأساس، يمكن أن نصوغ دليل التسخير بالصور الثلاث الآتية:

أ ـ **كل شيء مسخر،**

وكل شيء مخلوق (وهو مناسب لمقام يعرف فيه المخاطب أن لكل مسخر خالقاً).

ب ـ **كل مسخر مخلوق،**

وكل شيء مخلوق (مناسب لمقام يعرف فيه المخاطب أن كل شيء مسخر).

ج ـ **كل شيء مخلوق،** (مناسب لمقام يعرف فيه المخاطب أن كل شيء مسخر وأن كل مسخر مخلوق).

وهكذا، يتبين أن المرجع في كون المقدمة «بيّنة» أو «غير بيّنة» عند الجمهور هو **مقامات الخطاب**، وليس تقريراً صورياً صناعياً كما ظن ذلك ابن رشد، فأخذ يُحَكِّم في الاستدلال الطبيعي معايير أرسطو في بداهة المقدمات، مما ساقه إلى جعل ما هو بيِّن في التداول غير بيّن في البرهان، والعكس بالعكس؛ والشاهد على ذلك، وضع المقدمة الثانية في كل من دليل العناية ودليل الاختراع؛ ففي الدليل الأول، إن المقدمة: «الأشياء الموافقة لوجود الإنسان مرادة ومقصودة من لدن فاعل مخصوص»، أو باختصار «التسخير مراد»، تحمل مضموناً يعد بدهياً في تداول الجمهور: فلا تسخير عنده إلا مع إرادة. وفي الدليل الثاني، إن المقدمة: «لكل مخترَع مخترع»، تقرر علاقة أبلغ في البداهة من المضمون السابق، لأن التداول لا يتصور مفعولاً إلا مع فاعل. يلزم من هذا كله أن الدليلين اللذين استنبطهما أبو الوليد ليسا شرعيين ولا طبيعيين:

أ ـ **ليسا شرعيين،** لأنهما حادا عن المصطلحات القرآنية المتداولة، واستبدلا مكانها مصطلحات فلسفية مدخولة في معانيها، نحو «الجوهر» مكان «الشيء» و «الموافقة» مكان «التسخير» و «الاختراع» مكان «الخلق»؛ كما أنهما قسما قسمين حقيقة واحدة غير منقسمة في النص القرآني؛ فالخطاب القرآني لا يجعل التعليل السببي منفصلاً أبداً عن التعليل

الغائي، بحيث لا يكون السبب مؤثراً في المسبب إلا بحسب غاية مخصوصة؛ ولا أدل على ذلك من شهادة ابن رشد نفسه، إذ يقول: «أما الآيات التي تجمع بين الدلالتين [أي الدليلين] فهي كثيرة أيضاً، بل هي الأكثر [...]، وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة»[116]؛ ألم تكن هذه الكثرة من الآيات التي فاقت عدد الآيات التي يعدها ابن رشد دالة على واحد من المعنيين: «السببية» و «الغائية»، كافية لتنبيهه على ضرورة التسليم بأن الجمع بينهما هو أقرب استدلال إلى الاستدلال الشرعي، بل هو الأصل في كل استدلال تبليغي، لكن ابن رشد لا ينفك ينظر بعين أرسطو المفرِّقة (بكسر الراء المشدَّدة).

ب ـ **ليسا طبيعيين**، لأنهما تداخلا مع الدليلين الكلاميين: «دليل الجواز» و «دليل الحدوث»، **تداخلاً بنيوياً** بسبب مقابلة الواحد بالواحد شكلاً، **وتداخلاً مضمونياً** بسبب التوسل بدليل الإرادة الكلامي في الوصل بينهما، كما أنهما تداخلا مع الإلهيات الأرسطية **تداخلاً اصطلاحياً** بسبب استعمال المصطلح الفلسفي القديم، على عدم مناسبته للدلالة على مضامين الصلة بين الخالق والمخلوق، **وتداخلاً مذهبياً** بسبب التحيز إلى الفهم الكوني الأرسطي، على تعارضه مع الفهم الكوني الذي حصله الجمهور المسلم.

وبهذا، ثبت أن دليل العناية ودليل الاختراع الرشديين ليسا طبيعيين ولا شرعيين، وإنما هما دليلان كلاميان أرسطيان، بمعنى أنهما ثمرة التداخل بين الكلاميات والإلهيات.

2.4 ـ الآليات التمثيلية:

إن الآليات التمثيلية هي عبارة عن الاستدلالات التي يقع التوسل فيها بعلاقة المشابهة في استخلاص النتيجة. وقد أُطلِقت على الاستدلال التمثيلي أسماء تختلف باختلاف الدوائر المعرفية التي يمارَس فيها هذا النوع من الاستدلال: فقد سماه الأصوليون باسم «قياس الفرع على الأصل»، وسماه المتكلمون «قياس الغائب على الشاهد»، ودعاه الفلاسفة باسم «قياس التمثيل»، كما اختلفت فيما بينهم صوره وضوابطه؛ وليس يعنينا هنا بسط الكلام في ضروبه وشروطه بحسب هذه المجالات العلمية المختلفة، فقد يكفي ما وقفنا عليه سابقاً عند دراستنا لبنية المماثلة؛ وإنما غرضنا أن نتعرف على ما توسل به ابن رشد من هذه الآليات في إنشاء خطابه الإلهي، وفي توسيعه لآفاقه، أي أن ندرس هذه الآليات من حيث هي أدوات إنتاج هذا الخطاب، ثم أن نتعرف على مدى تلاؤم استعماله لهذه الآليات التمثيلية مع ما جاء عنده من أقوال وأحكام فيها؛ فنحن نروم في هذا الموضع فحص موافقة قول ابن رشد في التمثيل لعمله به، طلباً لبيان الأثر الكلامي في خطابه الإلهي.

لا أحد ينازع أن آليات التمثيل من أوسع الطرق الاستدلالية استعمالاً ومن أشدها

(116) المصدر نفسه، ص 152.

تأثيراً في الخطابات الإنسانية، والخطاب الفلسفي واحد منها، إلا أن ما يختص به هذا الخطاب هو انقسام أهله بين معتقد في هذه الآليات داخل في الاشتغال بها، وبين منتقد لها طالب لآليات غيرها تعد عنده أنسب وأصح وأيقن. ويبدو أن كل مؤرخي الفلسفة أطبقوا على أن ابن رشد من هذه الفئة المعترضة على آليات التمثيل في تأسيس الخطاب الفلسفي عموماً والإلهي خصوصاً، بل جعله بعضهم نموذج المفكر البرهاني. فليكن لهم ما شاؤوا من أحكام وأقوال فيه، إلا أن تكون هذه الأحكام مبنية على مجرد فحص لمضامين النص الرشدي، سواء بالوقوف عند حدود منطوقه أو مجاوزته إلى طلب ما خفي في ثناياه؛ أما أن تكون مبنية على تعقب آليات بنائه لهذه المضامين، فلا نكاد نعرف أحداً منهم، على كثرة ما جاء به بعضهم من طويل الدراسات وعجيب الادعاءات، دخل في استنطاق النص الرشدي من جهة الأسباب الاستدلالية التي توسلت بها مضامينه؛ ولا ندعي نحن الإقدام على أمر صعب، ولا الإتيان بشيء عَجَب، وإنما طرقُ هذا الباب قد يؤدي إلى تصحيح كثير من الأحكام في التراث عموماً، وفي هذا الفيلسوف خصوصاً، هذه الأحكام التي طارت في الناس كل مطار، وصارت تجري على الألسن مجرى الأمثال.

1.2.4 ـ استعمال ابن رشد لقياس التمثيل: إن من يدخل في معالجة النصوص الرشدية من جهة آليات الإنتاج، لا يلبث أن يتبين أن ابن رشد، مثله مثل غيره من فلاسفة الإسلام، قد استعان بالاستدلال التمثيلي في توصيل دعاويه وإثبات أحكامه، بحيث يمكن إحصاء مواضع متنوعة وكثيرة من كتبه ـ على تقلب أحواله وأفكاره فيها وعلى تبديل أنماط كتاباته ـ تستخدم هذا الاستدلال، من غير حرج باد ولا استشكال صريح، نظراً لحقيقة تداولية قد مضى الكلام فيها، وهي أن الخطاب الفلسفي، بوصفه جزءاً من الخطاب اللغوي الطبيعي، يتوسل بما يتوسل به هذا الخطاب من آليات استدلالية، بصرف النظر عن مقدار هذا التوسل وعن الموقف منه، إن إقراراً به أو إنكاراً له.

وعلى هذا، فلا مصادمة بين أن يطلب الفيلسوف إنشاء خطاب فلسفي على مقتضى الحق وأن ينساق إلى الأخذ بآليات التمثيل، ما دام من المحال صرف أثر الصلة بينه وبين الخطاب الطبيعي صرفاً كلياً؛ وإنما تكون المصادمة متى جاء هذا الفيلسوف إلى تحديد الخطاب الفلسفي عموماً، والخطاب الإلهي خصوصاً، قاصداً أن يكون برهانياً لا غير، فقرر الاكتفاء في هذا التحديد باستخدام آليات التمثيل؛ وما أدراك ما هول المصادمة إن أنت علمت أن من نعنيه لم يقف عند حدود التوسل بالتمثيل في تعريفه للفلسفة الإلهية، بل جاوز ذلك إلى أن أفرد كتاباً لهذه الفلسفة، وهو لا يكاد يتوسل في بيان موضوعها ومنهجها وفي تقرير مشروعيتها، على امتداد حجم هذا الكتاب، إلا بالآليات التمثيلية؛ وما أظن إلا أنك قد حدست أنه ابن رشد في كتابه **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**.

1.1.2.4 ـ توسع ابن رشد في استعمال قياس التمثيل: لقد استعمل أبو الوليد في مؤلفه التمثيل استعمالاً شاملاً بحيث جعله ينفذ إلى جميع مستويات هذا الكتاب، مستثمراً فيه مختلف آلياته؛ ويظهر ذلك في عمليات ثلاث: إحداها، «تعميم استعماله على جميع العناصر المأخوذة في حد الفلسفة الإلهية»، أو «الحكمة»؛ والثاني، «استخدام مختلف أشكال القياس التمثيلي»؛ والثالث، «استعمال مختلف الأدوات اللغوية التي تفيد التمثيل».

أ ـ تعميم التمثيل على مكونات حد الفلسفة: نعلم أن غرض ابن رشد الأصلي كان هو إثبات المشروعية للفلسفة؛ وليس من طريق أفضل إلى ذلك من أن تؤخذ المشروعية لا من نصوص الشرع: آيات وأحاديث فحسب، بل من قياس أصول الفكر الفلسفي على أصول «قانون» الشرع نفسه، وهو «الفقه»؛ ونصوغ الصورة العامة لهذه الطريقة في القياس التمثيلي التي اتبعها ابن رشد كما يلي:

* **إذا تعين العمل بالأصل الفقهي، تعين العمل بالأصل الفلسفي المشابه.**

ولنضرب لذلك أمثلة نموذجية تكفينا عن الكثير من غيرها:

ـ الفلسفة واجبة كوجوب الفقه[117].

ـ مقاييس الفلسفة واجبة المعرفة كما أن مقاييس الفقه واجبة المعرفة[118].

ـ إحداث النظر في الفلسفة كإحداث النظر في الفقه، فلا بدعة فيهما[119].

ـ دعوة الفلسفة إلى معرفة الحق كدعوة الشريعة إلى خدمته[120].

ـ ما سكت عنه الشرع في باب النظر الفلسفي بمنزلة ما سكت عنه الشرع في باب النظر الفقهي[121].

ـ ضلال بعض الفلاسفة كقلة تورع بعض القهاء[122].

ـ احتياج المتأخر إلى المتقدم في تحصيل الفلسفة ولو اختلف عنا في الملة كاحتياج الفقيه إلى الأخذ عن غيره من الفقهاء ولو اختلف عنه مذهباً[123].

ـ تعارض الفلسفة كتعارض النصوص الشرعية.

ب ـ استعمال مختلف أشكال القياس التمثيلي: نعلم أن أشكاله ثلاثة أساسية، هي

---

(117) ابن رشد، **فصل المقال**، ص.25.

(118) المصدر نفسه، ص .24.

(119) المصدر نفسه، ص .25.

(120) المصدر نفسه، ص .31.

(121) المصدر نفسه، ص .32.

(122) المصدر نفسه، ص .30.

(123) المصدر نفسه، ص .25-27.

قياس المساوى، ومقتضاه إجمالاً أن ما صدق على المساوي يصدق على مساويه؛ وقياس الأوْلَى، ومقتضاه إجمالاً أن ما يصدق على الأقل يصدق على الأكثر؛ وقياس الأدنى، ومقتضاه إجمالاً أن ما يصدق على الأكثر يصدق على الأقل[124]. ونصوغ القاعدة العامة في استخدام ابن رشد لهذه الأشكال، وهي التالية:

* **إذا صدق حكم بصدد الفقه، فهو صادق بصدد الفلسفة إما بالتساوي أو بالأولى.**

فكان الغالب في آليات ابن رشد التمثيلية هما: آلية المساوي وآلية الأولى. وقد ذكرنا أعلاه بعض الأمثلة على آلية المساوي؛ فلنذكر الآن بعض النماذج من تطبيق آلية الأولى، ولنوردها بلفظ ابن رشد نفسه، حتى تكون أدل على ما ندعيه:

«ليس من الصنائع صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه، فكيف بصناعة الصنائع، وهي الحكمة»[125].

«إذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب البرهان»[126].

«إذا كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام أن تجتمع له أسباب الاجتهاد [...] فكم بالحري أن يشترط ذلك في الحكم على الموجودات»[127].

ج - **استخدام مختلف وسائل اللغة المفيدة للتمثيل:** نحصي من هذه الوسائل التمثيلية أربعة أصناف: **أولها**، أدوات التشبيه المعلومة، مثل «كاف التشبيه» و «كما» و «كذلك» و «أيضاً»؛ **والثاني**، الأدوات الواصفة لعملية التمثيل، مثل التصريح بالدخول في هذه العملية كما في قوله: « ...الذي أحوج في هذا إلى التمثيل بصناعة التعاليم»[128]، أو في قوله: «إنما كان هذا التمثيل يقينياً»[129]، ومثل إيراد ألفاظ الربط في القياس: «بالحري»، «بالأولى»، ومثل الإشعار بالدخول في هذه العملية باستعمال أدوات الاستفهام: «كم» أو «كيف»، أو أدوات الشرط، نحو «إذا... فإن»؛ **والثالث**، الالتجاء إلى طرق إضمارية سياقية تقوم في الكلام على أحد المِثْلين من غير إحالة مباشرة إلى الآخر، فيدرك القارىء أن المقصود به يشمل كذلك المِثْل الثاني؛ **والرابع**، اقتباس مصطلحات وألفاظ الفقه ونسبتها

(124) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .243.
(125) ابن رشد، **فصل المقال**، ص .28.
(126) المصدر نفسه، ص .33.
(127) المصدر نفسه، ص .44.
(128) المصدر نفسه، ص .27.
(129) المصدر نفسه، ص .61.

أيضاً إلى الفلسفة، مثل لفظ «الاعتبار»، و «الاستنباط» و «المقصد» و «الحق»[130]؛ وكذلك حمل الألفاظ القرآنية على معان فلسفية: فـ «العلماء» و «الراسخون في العلم» هم الفلاسفة أو أهل البرهان، و «التأويل» هو القياس البرهاني.

وإذا اتضح من جهة أن ابن رشد استثمر بكيفية مقصودة وشاملة في كتابه **فصل المقال** آليات التمثيل، وأنه من جهة ثانية أظهر توجهاً برهانياً في خطابه الإلهي، أليس في تعارض هذين القصدين: التمثيلي والبرهاني، ما يضر بالمشروع الفلسفي الإلهي لابن رشد؟

يجب البدء بالتنبيه هنا على أن القول بأن أبا الوليد قدح في قياس الشاهد على الغائب لا يصح قط إذا أُخِذ على إطلاقه.

لقد جعل ابن رشد لهذا القياس مكانة خاصة في مراتب الخطاب؛ فهو ينزل عنده المرتبة الخَطابية (بفتح الخاء)، أو قل باصطلاحنا، المرتبة **التبليغية**، بحيث يكون هو الاستدلال النموذجي المناسب لمستوى أفهام الجمهور أي العامة، إذ يعده أبسط الطرق الاستدلالية من حيث قلة المقدمات وقرب النتيجة[131]؛ والدليل على ذلك أنه يؤكد أن القرآن الكريم التجأ إلى هذا الدليل في كثير من مخاطباته المختلفة للمكلفين، سواء تعلق الأمر بالأشياء التي لها مثال في الشاهد أو تلك التي ليس لها مثال في الشاهد[132]، كتلك الخاصة بأحوال المعاد. ولعل مرتبة قياس التمثيل الخَطابية (بفتح الخاء) التبليغية هي التي حملت ابن رشد على الإكثار من استخدام هذا الاستدلال؛ فلما كانت الاستدلالات الخطابية هي من الطرق العامة المشتركة للجميع بحيث تتناول الجمهور والخاصة معاً، فقد جاز أن يستعملها الفيلسوف كما يستعملها العامي، وإن كان الأول يزيد عليه بما يدركه بالبرهان.

2.1.2.4 ـ البنية المزدوجة لقياس التمثيل: لئن سلمنا لابن رشد أن يختار هذا الطريق في تبليغ موقفه من العلاقة بين الحكمة والشريعة إلى الناس كافة، فلا نسلم له بأن قياس التمثيل بسيط في تركيبه وبسيط في مضمونه، إن لم يكن أبسط من غيره، باعتبار كثرة وروده في الخطاب الطبيعي والخطاب الشرعي.

ليس مقصدنا هنا أن نكرر ما قلناه عن بنية المماثلة في الفصل الثالث من الباب الأول، وإنما نريد، بناء على ما جاء في ذلك الموضع، أن نقرر بأن الاستدلال الطبيعي هو أصلاً استدلال تمثيلي، وليس شيئاً سواه؛ وأنه لا وجود في الخطاب الطبيعي للاستنباط المنطقي ولا للاستقراء التجريبي بالمعنى الذي تحدده المعرفة العلمية الصناعية، كما نَوَدُّ أن نذكر بأن هذين الصنفين من الاستدلال إنما يتم تحصيلهما بضرب من التجريد والتفريق

---

(130) المصدر نفسه، ص .22-23.

(131) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .193.

(132) المصدر نفسه، ص .205.

نمارسه على البنية الأصلية للاستدلال الطبيعي؛ فهذه البنية تجمع في طيها بنيتين استدلاليتين متداخلتين بدليل انطوائها على أربعة حدود؛ وصورتها العامة هي:

هذا كذا، لأنه كيت كذاك

والحدود فيها هي: «هذا» و «كذا» و «كيت» و «ذاك»؛ ومثاله: «القمر مركب لأنه جسم كالأرض»؛ والبنية الاستدلالية الأولى فيها عبارة عن استدلال استقرائي يتم بموجبه استقراء العناصر أو الأجسام التي يصدق الحكم فيها، وهو: «كون الجسم مركباً»، وتكون نتيجة هذا الاستدلال هي حكم كلي، وهو «كل جسم مركب»؛ أما البنية الاستدلالية الثانية، فهي عبارة عن استدلال استنباطي يتم بموجبه استنتاج دخول جسم مخصوص، وهو «القمر»، في الحكم.

ولما جاء أهل الصناعة الاستدلالية، أي أهل المنطق الصوري، فإنهم استخرجوا هاتين البنيتين من قياس التمثيل، وفصلوا إحداهما عن الأخرى، ونسبوا إلى كل منهما وجوداً مستقلاً، وزعموا أنهما دليلان زائدان على قياس التمثيل وضاقوا بترتيبهما معه لخصوصية مرتبته؛ ونجد دليلاً على ما ندعيه من ازدواج البنية التمثيلية وانطوائها على طورين استدلاليين: أحدهما استقرائي والآخر استنباطي، فيما جاء، عند الفارابي، في **كتاب القياس**: إذ يميز في ممارسته قياس الشاهد على الغائب بين طريقتين: إحداهما، تحليلية، والأخرى، تركيبية؛ قائلاً: «والنقلة من الشاهد إلى الغائب على وجهين، أحدهما على طريقة التركيب، والآخر على طريقة التحليل».

أما عن **طريقة التحليل**، وهي أشبه ما يكون بما أسميناه بـ «الطور الاستقرائي» لقياس التمثيل، فيقول بصددها: «وإذا أردنا أن نستدل على الغائب بالشاهد بطريق التحليل، فينبغي أن نعلم الحكم الذي يطلب في الغائب، ثم ننظر في أي محسوس يوجد ذلك الحكم، فإذا علمنا المحسوس الذي فيه ذلك الحكم، أخذنا، عند ذلك، الأمور التي بها يشابه الغائب ذلك المحسوس، ثم ننظر أي أمر من تلك الأمور يصح على جميعه الحكم المشاهد في المحسوس، فإذا وجدنا ذلك الأمر انتقل بالضرورة الحكم من المحسوس المشاهد إلى الغائب».

وأما عن **طريقة التركيب**، وهي أشبه ما يكون بما دعوناه «الطور الاستنباطي» لقياس التمثيل، فيقول بشأنها: «وإذا أردنا أن نستدل بالشاهد على غائب ما بطريقة التركيب، نظرنا في المحسوس الذي شوهد فيه حكم ما، وأخذنا الأمور الأخرى الموجودة في ذلك المحسوس، ثم نظرنا أي أمر من تلك الأمور يصح ذلك الحكم على جميعه، فإذا حصل ذلك معنا، ثم وجدنا شيئاً غير معلوم الحكم داخلاً تحت ذلك الأمر، لزم ضرورة أن ينتقل إليه الحكم الذي كان قد صح لنا على المحسوس»[133].

---

(133) الفارابي، **كتاب القياس**، ضِمْن، **المنطق عند الفارابي**، الجزء الثاني، ص .46-47.

وإذا ثبت التركيب المزدوج لقياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد، بطلت دعوى ابن رشد بأنه استدلال بسيط، فضلاً عن أنه استدلال أبسط. أما نحن فلا يضيرنا هذا التعقد في القياس التمثيلي، بل، على العكس من ذلك، يشكل دليلاً إضافياً على المعيار التداولي المذكور أعلاه، إذ يقضي بأن الاستدلال الطبيعي هو أثرى مضموناً من أبسط استدلال صناعي: فقد اتضح أنّ صوْغ هذا المضمون يحتاج إلى بنية أعقد من أبسط بنية استنباطية وأبسط بنية استقرائية، وهي عبارة عن تركيب لهما.

وإذا ظهر أن ابن رشد يستعمل قياس التمثيل استعمالاً يكاد يكون شاملاً، ويسلم تسليماً بسلوك الأدلة القرآنية لهذا الطريق الاستدلالي في صورة قياس الغائب على الشاهد، فكيف يبني نقده للمتكلمين، لا سيما الأشاعرة، على الطعن في استعمالهم لهذه الآلية! أليست في هذا دلالة على دخول شبهة التناقض على المشروع الإلهي الرشدي؟

يمكننا أن نرد هذه الشبهة متى ميزنا بين «قياس التمثيل» و «قياس الغائب على الشاهد»، ووضعنا كلا منهما في سياق مخصوص، وجعلنا قبول ابن رشد أو رَدَّه لهما مرهوناً بهذا السياق؛ لذا، نقرر أن قياس التمثيل جاء عند ابن رشد في سياق أرسطي، إذ استعمله بقيوده الأرسطية التي تجعل منه لا نقلة بين عنصرين جزئيين متماثلين (وهما هنا الفقه والفلسفة)، وإنما نقلة بين نسبتين متماثلتين كما لو قلنا: «إن نسبة القياس الشرعي للفقه كنسبة القياس العقلي للفلسفة»، فيكون قياس التمثيل غير قائم على علاقة النظير بالنظير، أو قل علاقة «التناظر»، وإنما قائم على علاقة التناسب ولو لم تُذكَر في القياس جميع العناصر الداخلة في هذا التناسب؛ ومتى أسندنا إلى قياس التمثيل بنية تناسبية، صار مشاركاً للتناسب الرياضي في بعض أوصافه، فلا يفترقان إلا من جهة أن الأول ينبني على التشابه بين النسبتين، بينما الثاني يقوم على التساوي بينهما؛ وبفضل هذا التقارب الشديد بين التناسبين، ينتقل قياس التمثيل من مرتبة الاستدلال الخطابي (بفتح الخاء) إلى مرتبة الاستدلال البرهاني، فيصيب من يقينيته نصيباً كافياً لأن يجعل ابن رشد يأخذ به أخذاً، وهذا بالذات ما صرح به عندما دخل في موازنة بين الشارع والطبيب، قائلاً: «إنما كان هذا التمثيل يقينياً، وليس بشعري كما لقائل أن يقول، لأنه كان صحيح التناسب؛ وذلك أن نسبة الطبيب إلى صحة الأبدان نسبة الشارع إلى صحة الأنفس»[134].

وعلى هذا الأساس، يمكن القول أنه لا تعارض بين استعمال أبي الوليد لقياس التمثيل الأرسطي وانتقاده استخدام المتكلمين لقياس الغائب على الشاهد. لكن يبقى علينا واجب بيان أن هذا النقد لا يتعارض مع قبوله استعمال الشرع لهذا القياس، حتى يحق لابن رشد أن يكون جامعاً بين المواقف الثلاثة: الأخذ بقياس التمثيل والإذعان لاستخدام

---

(134) ابن رشد، **فصل المقال**، ص.61.

الشرع لقياس الغائب على الشاهد، وانتقاد استعمال المتكلمين له.

3.1.2.4 ـ الفارق بين الاستعمال الشرعي والاستعمال الكلامي لقياس الغائب على الشاهد: ليس من سبيل إلى حفظ مواقف ابن رشد الثلاثة من التناقض إلا بالتمييز بين استعمالين لهذا القياس: الاستعمال الشرعي والاستعمال الكلامي؛ والأصل في هذا التمييز قاعدة عامة يتبعها ابن رشد في إصدار أحكامه على المتكلمين، وهي: «أن الأقوال الكلامية ليست طبيعية ولا شرعية ولا فلسفية»؛ فبم يتميز إذن أحد الاستعمالين عن الآخر؟ قد نستنتج من نصوص أبي الوليد معنيين أساسيين يوجبان إقامة الفارق بين الاستعمالين: أحدهما، «وجود المثال في الشاهد»؛ والثاني، «التنبيه».

أ ـ وجود المثال في الشاهد: يرى ابن رشد أنه لما لم يكن في مستطاع الجمهور أن يتصور ما ليس له مثال في الشاهد، فقد جاء الشرع بتمثيلات مبنية على الأخْذ بالمشاهدات المألوفة للجمهور، حتى يسهل عليه تقبل أحكام الشرع، فتنبعث فيه داعية العمل بها وتحصيل الفضائل المطلوبة كما ورد ذلك بصدد أحوال المعاد وأحوال البعث[135]؛ بينما نجد المتكلمين يتوسلون بتمثيلات ينقلون فيها أحكام الشاهد إلى الغائب وهو لا مثال له في الشاهد، مما يعجز الجمهور عن إدراكه، ويقع في شبه تفسد عليه عقيدته[136]، فضلاً عن تقاعسه عن طلب الأعمال الفاضلة.

ب ـ التنبيه: يكثر ابن رشد من ذكر مصطلح «التنبيه»، مستعيراً له من مجال الفقه وعلم الأصول؛ وينسب استعماله إلى الشارع، فيكون مفهومه في السياق القرآني حسب ابن رشد، هو إرشاد الشرع العلماءَ إلى وجه خفي من وجوه الدلالة في كلامه، فضلاً عن الدلالة الظاهرة التي يشتركون في إدراكها مع الجمهور؛ ويقول بهذا الصدد: «ما من مسكوت عنه فيها (أي الشريعة) من الأمور العلمية إلا وقد نبه الشرع على ما يؤدي إليه البرهان»[137]، ويقول أيضاً: إن الأقوال الشرعية «تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق»[138]؛ فالشارع، مثلاً، لم يستعمل لفظ «الحدوث» للدلالة على الاختراع، واستعمل بدلها لفظ «الخلق»، تنبيهاً منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث في الشاهد؛ كما أنه وصف نفسه بالسميع البصير، «تنبيهاً على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم والمعرفة، ولم يمكن تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر، ولذلك كان هذا التأويل خاصاً بالعلماء»[139]؛ في حين أن التمثيلات التي يستخدمها المتكلمون

---

(135) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .244؛ **تهافت التهافت**، القسم الثاني، ص .870.

(136) ابن رشد، **تهافت التهافت**، القسم الثاني، ص .605.

(137) المصدر نفسه، ص .972.

(138) ابن رشد، **فصل المقال**، ص .66.

(139) ابن رشد، **تهافت التهافت**، القسم الثاني، ص .688.

تخلو في نظره من هذا التنبيه خلوها عن الحق[140]، لأن ذلك يحتاج إلى معرفة وجوه سوق الأدلة الباعثة على التأويل، حتى يهتدي الناظر فيها إلى الكيفية التي يصرف بها اللفظ عن معناه الظاهر إلى المعنى الخفي المقصود؛ ومتى كانت قياسات المتكلمين التمثيلية بهذا القصور البياني، فالأجدر بالبرهاني أن يطرحها وأن لا ينظر فيها.

وهكذا، يتضح أن إقبال ابن رشد على قياس الغائب على الشاهد القرآني، وانصرافه عن القياس الكلامي، بل ومزاولة الانتقاد له آتية من كون الأول يراعي وجود المثال في المشاهد، ويتضمن التنبيه إلى التأويل الصحيح، بينما الثاني لا يقوم بأي واحد منهما، فلا يراعي المثال المشاهد ولا يتضمن التنبيه على الحق. فالأشبه إذن أنه لا تعارض عند ابن رشد من هذه الجهة: فقد يعمل بالتمثيل الأرسطي ويستأنس بالتمثيل القرآني ويعترض على التمثيل الكلامي من غير أن يضعف عن القيام بحجته في تحصيل تمام الاتساق في موقفه؛ لكن هل يحملنا هذا على التسليم ببرهانية الخطاب الإلهي الرشدي وعلى القول بأن ابن رشد، وإن أخذ بالتمثيل الأرسطي، فإنه لم يأخذ بالتمثيل الكلامي المخل بشرائط البرهان؟ قد يجوز هذا التسليم لو أننا فحصنا الضوابط التي اشترطها ابن رشد في التمثيل لكي يُحَصِّل نصيباً من اليقين، وثبتت عندنا صحتها ومشروعيتها كما ثبت التزامه بها في مجادلته للمتكلمين وفي اعتراضاته على طريقتهم في التمثيل؛ أما ونحن لم نُجْرِ بعد التمحيص لضوابط التمثيل عنده ولا لأساليب اعتراضه على إخلال المتكلمين بها، فلا يجوز صرف احتمال تأثره بآلياتهم التمثيلية وانخرام حبل الاتساق في خطابه الإلهي! فلنمض الآن إلى هذا التمحيص مع التوسل بالمبدأين اللذين ظلا يوجهان عملنا هذا، ويجعلان له الخصوصية التي نطلبها من وراء إنجازه:

أحدهما، ألا نقتصر على ما يصرح به العالم أو المفكر أو يضمره من مضامين نصل إلى العلم بها بأدنى تأمل أو بأقصاه، وإنما أن نجاوز المضامين إلى ما وراءها، فننظر في الآليات التي صنع بها هذه المضامين، على عكس ما جرى العمل به في أغلب الأبحاث التراثية.

والثاني، ألا نقتصر على نقد هذه الآليات من جهة ما يقول فيها مستعملها، إن عالماً أو مفكراً، ولا من جهة شرائطها المعمول بها في التراث فحسب، علماً بأن هذه الشرائط كانت على قدر كبير من التقنية المنطقية والإجرائية المنهجية ما زال المشتغلون بالتراث لا يتوفرون عليهما وإن ادعوا الخوض في المناهج الإسلامية، بل نجتهد أيضاً في نقدها بحسب ما استجد في بابها من الأحكام المنطقية والتقريرات المنهجية النافعة في خدمة التراث، من غير نسخ ولا مسخ، الشيء الذي يمكننا من إقامة صلات حية مع أفكار أسلافنا وحملها

(140) ابن رشد، **فصل المقال**، ص .66.

على مواصلة المد والإمداد ببث روح العصر فيها.

2.2.4 ـ استعمال المتكلمين لقياس الغائب على الشاهد: ننطلق في تقويمنا لموقف ابن رشد من استعمالات المتكلمين لقياس الغائب على الشاهد من ملاحظة الأمرين التاليين:

أولهما، يبدو أن نقد ابن رشد لاستعمال الأشاعرة لهذا القياس لم يشتد قدر اشتداده في اعتراضه على نظرية الحدوث، ولا غرابة في ذلك متى علمنا أن هذه النظرية تعارض أقوى ما تكون المعارضة أصل الأصول في إلهياته، وهو «قدم العالم»؛ لهذا، فهي عنده أكثر فساداً وأسوأ آثاراً من نظرية ابن سينا في واهب الصور، التي يعدها بدورها أبعد عن الصواب من نظرية أفلاطون في المثل؛ ولا يقبل إلا نظرية أرسطو التي ترى أن الفاعل لا يفعل إلا المركب من المادة والصور، وذلك بتحريك المادة حتى يخرج ما فيها من صورة بالقوة إلى الفعل.

الثاني، يبدو أن نظرية الحدوث تنزل منزلة الأصل الذي تتفرع منه باقي المسائل الكلامية التي اشتغل ابن رشد بالاعتراض عليها، وهي: «مسألة الصفات الإلهية» و «مسألة إنكار الوسائط» و «مسألة إنكار السببية»؛ وينهض دليلاً قاطعاً على ما ندعيه، قول ابن رشد في مقالة اللام من **تفسير ما بعد الطبيعة**، إذ جمع فيه بين هذه المسائل كلها، قائلاً: «لما اعتقد المتكلمون من أهل ملتنا أن الفاعل إنما يفعل بالاختراع والإبداع من لا شيء، ولم يعاينوا ههنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئاً بهذه الصفة، قالوا إن ههنا فاعلاً واحداً لجميع الموجودات كلها، هو المباشر لها من غير وسط، وإن فعل هذا الفاعل الواحد يتعلق في آن واحد بأفعال متضادة ومتفقة لا نهاية لها، فجحدوا أن تكون النار تحرق والماء يروي والخبز يشبع، قالوا لأن هذه الأشياء تحتاج إلى مبدع ومخترع، والجسم لا يبدع الجسم، ولا يخترع في الجسم حالاً من أحواله»[141].

ولما جعلنا من مسألة قياس الغائب على الشاهد عنصراً أساسياً في نقد أبي الوليد لنظرية الحدوث، وجعلنا من هذه النظرية الأصل في نقده للمتكلمين، فإن نتائج النظر في نقده لهذا القياس سوف لا تقف آثارها عند حدود هذا القياس، بل ستتسع لنظرية الحدوث بأتمها، ثم منها لباقي الإشكاليات الإلهية بأجمعها التي خاصم فيها ابن رشد المتكلمين والتي تتولد تولداً من هذه النظرية. ويمكننا أن نجمل نقد ابن رشد لقياس الغائب على الشاهد في مسألة الحدوث في عبارة واحدة، وهي: أن مآل هذا القياس هو «جعل الإله إنساناً أزلياً والإنسان إلهاً كائناً فاسداً»[142]؛ ونقسم تقويمنا لهذا النقد الرشدي إلى قسمين: قسم نخصصه للضوابط التي وضعها ابن رشد للاستعمال الصحيح لقياس الغائب على الشاهد؛

---

(141) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، الجزء الثالث، ص. 1503-1504.

(142) ابن رشد، **تهافت التهافت**، القسم الثاني، ص .711.

وقسم نشتغل فيه بتقويم الطرق التي اتبعها ابن رشد في نقد دليل الحدوث بوصفه نموذجاً للممارسة الفاسدة لقياس الغائب على الشاهد.

1.2.2.4 ـ ضوابط قياس الغائب على الشاهد: لنشرع في بيان ضوابط قياس الغائب على الشاهد عند ابن رشد، ولنقومها بحسب ما استجد في باب التقنين لآليات هذا القياس والتوسيع لمجالات العمل بها.

أ ـ مراعاة الخطبية: يقوم هذا القياس بمقتضى التبليغ خير قيام عند الاقتصار على استعماله في مخاطبات الجمهور كما كان مسلك القرآن الحكيم فيه، غير أن المتكلمين تعدوا به طوره الخَطابي (بفتح الخاء) إلى ما فوقه، وهو طور الجدل، فكان أثر نقل هذا القياس عن مرتبته التبليغية إلى مرتبة تعلوها أن اضطربت آليته اضطراباً، وفقد قدرته على الإقناع والحث على العمل؛ هذا إذا لم يؤد إلى التشويش على الإيمان والتشغيب على العقل[143].

ب ـ ضبط الاشتراك: يتوسل هذا القياس باللغة الطبيعية بوصفها تتضمن ألفاظاً موصوفة بالإجمال والإشكال واللبس لا تليق بالمقصد العلمي، ولا بالمقصد الجدلي؛ وأشد هذه الأوصاف ضرراً على المقصد المعرفي النافع هو «الاشتراك»؛ وحد الاشتراك، كما هو معلوم، هو كون اللفظ يدل بالتساوي على معان متباينة فيما بينها؛ ولا نسبة من النسب الموجودة بين اللفظ والمعنى شغلت أبا الوليد مثلما شغلته نسبة الاشتراك، فلا نكاد نجد موضعاً يختلف فيه مع المتكلمين إلا ويعمد فيه إلى إظهار هذا الاشتراك، مبيناً ضرورة التفريق بين معاني اللفظ المشترك؛ ونستقرىء عنده ضربين اثنين منه: «الاشتراك الاصطلاحي» و «الاشتراك السياقي». أما الأول، فهو عبارة عن حمل اللفظ على معان متباينة بالاصطلاح كلفظ «العلة»، في دلالته على العلة الفاعلة وعلى العلة الغائية؛ وأما الثاني، فهو عبارة عن حمل اللفظ على معان متباينة تبايناً سياقياً؛ وأهم السياقات عنده اثنان: «سياق الشاهد» و «سياق الغائب» كما دل على ذلك قوله: «فالفاعل الأول الذي في الغائب، فاعل مطلق، والذي في الشاهد، فاعل مقيد»[144]. ولما كان قياس الغائب على الشاهد يتوسل بعبارات مشتركة في سياق التبليغ للجمهور، فلا بد أن تصحبه بالنسبة لأولئك الذين خُصُّوا بصحيح التعمق في المعاني قرائن تدل على عدم إرادة المعاني السابقة إلى الفهم، حتى يصرفوا الألفاظ إلى ما وراء ظاهرها؛ وهذا ما ينسبه ابن رشد إلى الخطاب القرآني، إذ ما فتىء هذا الخطاب، في نظره، ينبه على أن من وراء العلم المبلغ، علم يختص بطلبه الراسخون، وهم «أهل البرهان».

---

(143) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .141.

(144) ابن رشد، **تهافت التهافت**، القسم الأول، ص .302.

ج ـ مراعاة استواء الطبيعة في الشاهد والغائب: إذا خلا استعمال هذا القياس عن قرائن تنبه على وجود الاشتراك، فضرره على التبليغ وعلى العمل أكثر من نفعه؛ ولا سبيل إلى استعادة منفعته عند استعماله إلا برفع هذا الاشتراك عن طريق مراعاة وحدة الطبيعة بين الشاهد والغائب، بمعنى أن نمتنع عن نقل الحكم من الأول إلى الثاني ما لم يستويا في الطبيعة[145]؛ وهكذا، يجوز أن ننقل ما أثبتناه من حكم بصدد الأعراض التي تظهر للحس إلى أعراض غيرها هي كذلك تظهر للحس، لكن لا يجوز ذلك متى أردنا أن ننقل هذا الحكم إلى ما هو غير ظاهر للحس منها[146].

2.2.2.4 ـ نقد ضوابط قياس الغائب على الشاهد: يبدو أن أبا الوليد يقصد من وراء هذه الضوابط الثلاثة: «اعتبار الوصف الخطبي لقياس الشاهد على الغائب»، و «ضبط الاشتراك بواسطة التنبيه»، و «التقييد باستواء طبيعة الشاهد والغائب»، أن يرد هذا القياس إلى قياس التمثيل في صورته الأرسطية ذات المنزع التناسبي[147]؛ لذا، يتعين علينا أن نتساءل عن مشروعية هذا الرد، فننظر في قيمة هذه الضوابط العلمية!

أ ـ منفعة قياس الغائب على الشاهد لكل أصناف الخطاب: إذا كنا نوافق أبا الوليد في أن لقياس الغائب على الشاهد وظيفة تبليغية مناسبة لمستوى الجمهور يجب اعتبارها في استعماله، فإننا لا نوافقه في أن تكون هذه الوظيفة غير نافعة لمراتب الخطاب الأخرى التي تعلو هذا المستوى، كالجدل والبرهان، وأن يكون الخروج به إليها يؤدي إلى التشويش والتشغيب.

أما منفعته للجدل، فلأن الجدل ممارسة استدلالية تتوسل بالآليات التداولية؛ وكل آلية منها، عقدية كانت أو لغوية أو معرفية، لا تنفك عن الاشتغال بالأدلة الحية والشواهد النموذجية؛ ولا يكون الدليل **حياً** حتى يكون مضمونه مستنداً إلى جملة من علاقات التباين والتشابه العلمية التي تربط المُناظر بخصمه، بحيث يكون افتراق هذين المتناظرين في وصف علمي غير مانع من اجتماعهما في وصف غيره؛ هذا، إن لم يكن كل افتراق من وجه يدعو إلى اجتماع من وجه آخر، والعكس بالعكس؛ كما أن الشاهد لا يكون **نموذجياً** حتى يكون مضمونه موجهاً بجملة من القيم التي تجعل المناظر يبحث في محيطه القريب أو في أفقه البعيد عمن تتحقق فيهم هذه القيم، فيتطلع إلى التشبه بهم، أقوالاً وأفعالاً؛ وليس من سبيل إلى الاستثمار العلمي لعلاقات التقابل بين المتناظرين في الأدلة التي يقيمها الواحد منهما إلا بممارسة قياسية تقوم في مقابلة علمه بعلم خصمه، فضلاً عن مقابلة علمه بعلم

---

(145) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .141.

(146) المصدر نفسه، ص .141.

(147) ابن رشد، **فصل المقال**، ص .61.

أنصاره ممن حضروا أو غابوا؛ كما أنه ليس من سبيل إلى الظهور العلمي لعلاقات تَشَبُّه المناظر بالنماذج التي تحقق قيمه إلا بممارسة قياسية تنبني على مقارنة عمله بعمل واحد من هذه النماذج ممن رآهم رأي العين أو نُقل إليه خبرهم. وما الظفر بالمثال على ما نقول ببعيد؛ فهذا ابن رشد نفسه، وهو أقرب إلينا من غيره، يسلك هذه المسالك القياسية في مناظراته للمتكلمين؛ فالأدلة التي كان يأتي بها تستند إلى المقابلة بين «يقينيتها» وبين «ظنية» الأدلة الكلامية، وإلى المقابلة بين أصول الجدل الكلامي وأصول الجدل الفلسفي المنقول إليه، كما أن الشاهد النموذجي الذي كان يشخص قيمه في السلوك العملي والذي كان يتطلع إلى الاقتداء به لم يكن بالطبع إلا أرسطو؛ أو قل، باختصار، إن ابن رشد كان يمارس، في مجادلاته للمتكلمين، الاستثمار العلمي لأدلته بواسطة المقايسة بين علمه وبين علم خصومه، كما يمارس الظهور العملي لقيمه بواسطة المقايسة بينه وبين قدوته أرسطو؛ فينتج عما تقدم أن قياس الغائب على الشاهد يدخل في الخطاب الجدلي كما يدخل في الخطاب الطبيعي.

وأما منفعة قياس الغائب على الشاهد للعلم، فلأن هذا القياس ممارسة استدلالية استكشافية للمعرفة؛ فلا يحصل العلم، كما يُظَن، بطريق صناعي برهاني دفعة واحدة وللوهلة الأولى كما لو كان العلم يتناسل بعضه من بعض كما يتناسل الحساب، يستوي في ذلك آخره مع أوله، وإنما يحصل في أطوار متفاوتة فيما بينها، شكلاً ومضموناً؛ منها أطوار يتحسس فيها العالم طريق الظفر بصحة دليل مخصوص أو بتحقق فرض مخصوص، فلا يتوسل فيه بالمعرفة المتداولة في مجاله العلمي بوصفها ستوصله إلى غرضه كما يوصل السهم إلى الهدف، وإنما بوصفها ستضع له المعالم البارزة التي تفتح له الطريق إلى مقصوده من غير أن تضمن له الوصول إليه بالاستناد إليها وحدها، فيكون العالم محتاجاً حينذاك إلى الاستعانة بغير هذه المعالم، على يقينية بعضها وإجرائية بعضها الآخر، وتكون استعانته بالذات بمسالك الاستدلال بالشاهد على الغائب، فيستحضر سياقاً معرفياً سابقاً، أو يتخير نموذجاً واقعياً، ثم يقيس عليه ما هو بسبيله من إثبات صحة حكم أو تحقيق فرض، مستخلصاً من هذا القياس علاقات تنفعه في هذا الإثبات أو هذا التحقيق؛ حتى إذا استقام له ذلك، اطَّرح هذه الممارسة القياسية إلى حين، وانتقل إلى طور جديد يطلب فيه بناء ما توصل إليه من معرفة على أصول التدليل البرهاني، هذا الطور الذي غلب إطلاق اسم «العلم» عليه، وإن كان، على الحقيقة، ليس إلا بعضاً منه. وحتى هذا الطور البرهاني، ليس في وسعه أن يستقل بنفسه؛ فكلما تنوعت معارفه ودقت مسالكه، احتاج إلى ما في الشاهد من مثالات ليقيس عليها ما انفتح له من آفاق سبر ما في الغائب من حقائق، كما إذا قيست بنية الذرة على نظام المجموعة الشمسية؛ فصارت هذه المثالات تسمى «النماذج»، ويستخدمها البرهانيون استخداماً منظماً ويبحثون العلاقات بينها بحثاً مضبوطاً في نطاق ما

يعرف بنظرية النماذج[148]. ويلزم من هذا أن قياس الغائب على الشاهد ليس موقوفاً نفعه على الخطاب التبليغي، بل يتعداه إلى أعلى مراتب الخطاب، وهو المقال العلمي.

ب ـ **الاشتراك من غير تنبيه:** لئن سلمنا لابن رشد بأن هذا القياس يقع في الاشتراك، فإننا لا نسلم له بضرورة التنبيه عليه لأسباب لا تقل وجاهة عن تلك التي دفعنا بها دعوته إلى حصر هذا القياس في نطاق الخطاب التبليغي، ونخص بالذكر منها ثلاثة جوهرية:

أولها، أن الاشتراك لا يختص بهذا القياس، بل هو ظاهرة عامة في الخطاب الطبيعي ومألوفة للجمهور، ولا يدخل في استشكالها إلا عند ظهور ما يعارضها، وهو التواطؤ المفرط الذي لا يجاري مألوفه؛ ولو كان استعمال القياس على الشاهد يستلزم التنبيه، لكانت كل الممارسات التبليغية، استدلالاً أو غيره، تستلزمه ما دامت كلها موسومة بالاشتراك، فحاجتها إليه لا تقل عن حاجته.

الثاني، حتى إننا لو سلمنا بضرورة التنبيه على الاشتراك، فإنه يعسر علينا تبين أمره، طبيعة وحدوداً، فبأي شيء نعرف بأن استعمال قياس الغائب على الشاهد في مجال معين مصحوب بالتنبيه؟ أيكون بالتصريح بذلك في سياق هذا القياس أم يكون بالتلميح إليه وحسب؟ يبدو أن هذا الطريق الأخير هو الذي غلب على مفهوم «التنبيه». ولو فرضنا أن المتكلم صرح بالتنبيه إلى المخاطب، أيكون ذلك بعبارة ترفع الاشتراك وتنبىء بالمقصود أم يكون بإشارة تستدعي من المخاطب إعمال الفكر لتحصيل المدلول؟ فإن كان الأول، استغنينا بالدلالة الظاهرة في العبارة عن اللجوء إلى القياس، فيكون استعماله من جانبنا نفلاً من القول؛ وإن كان الثاني، رجع إلى طريق التلميح، ولا يكون إدراك المقصود غير المصرح به بأيسر من إدراك المقصود من وراء القياس، نظراً لفتح باب التأويل هنا وهناك وعسر ضبط حدوده. يجوز أن يكون ابن رشد قد توسل بمعيار مخصوص في تحديد وجود التنبيه أو عدم وجوده في سياق القياس، وقد يكون هذا المعيار هو: «خروج الظاهر من الكلام عن موافقة مقتضى العقل»؛ فكلما خالف سياق الكلام ما يؤدي إليه البرهان[149]، فقد دل على وجود التنبيه فيه وقام واجب التأويل؛ ولا يخفى على ذي بصيرة أن هذا تقرير من غير دليل وتحكيم للعقل فيما هو خصم فيه، إلا أن يكون العقل دليلاً على نفسه كما هو دليل على غيره؛ لكن، لو كان العقل دليلاً على نفسه، لدل على تقلب أطواره حتى خروجه إلى نقيضه، أي إلى اللامعقول، وانقلابه إلى الهوى كما يشهد بذلك مساره وتُخبِر به آفاقه؛ وإذا بطل أن يكون دليلاً على نفسه، فلا يُظن بذي عقل أن يجمد على اعتقاد هو على خلاف مقتضى الدليل.

---

(148) طه عبد الرحمن، «مفهوم البنية بين الرياضيات والمنطقيات»، **مجلة المناظرة**، العدد الخامس، ص .20-64.

(149) ابن رشد، **فصل المقال**، ص .32.

والثالث، أنه ليس من شرط التنبيه أن يكون منصوصاً أو مشاراً إليه في سياق الكلام، بل قد يكون أمراً مقامياً مقترناً بقرينة خارجية تجعل المخاطب يصرف باله إليها، فيحمل لفظ القياس المبلغ إليه، على تغلغله في الاشتراك، على معان تناسب وجود هذه القرينة المقامية؛ وإذا جاز أن يكون التنبيه مقامياً، بطل ادعاء اختصاص هذا القياس به، لأن الخطاب الطبيعي هو، أصلاً، خطاب مقامي، ولا انفصال لأي جزء منه عن القرائن الخارجية مهما أتى المتكلم فيه من وسائل التفصيل؛ فلولا هذه القرائن، لتعذر التواصل الخطابي بين أفراد الجماعة الواحدة، فما بالك بالتواصل بين الجماعات المختلفة! ومتى كان التنبيه المقامي شاملاً للقياس ولغيره من أجزاء الخطاب الطبيعي، صارت القرائن بمنزلة العناصر المنبهة على الدلالة الصحيحة بين الدلالات المختلفة التي ما تفتأ تحملها الألفاظ والعبارات بسبب تقلبها في مقامات تبليغية لا تحصى.

وبإيجاز، فإن التنبيه، لو كان شرطاً في القياس على الشاهد، لزم أن يكون شرطاً في غيره من الأقوال؛ فإن كان لفظياً، عبارة أو إشارة، وجب اشتراطه في غيره بحكم الاشتراك الملازم للخطاب الطبيعي؛ وإن كان مقامياً، فعلاً أو حالاً، تعين اشتراطه في غيره بحكم القرائن الملازمة لهذا الخطاب.

ج ـ **تباين الشاهد والغائب**: إن الضابط الثالث المتعلق باستواء الشاهد والغائب في الطبيعية غير مقبول، لأن في تقرير هذا الضابط جهلاً بطبيعة الممارسة القياسية من جانبين: أحدهما، «نسيان طبيعة العلاقة بين الشاهد والغائب»؛ والثاني، «تناسي اتجاه هذه العلاقة».

ـ **نسيان طبيعة العلاقة بين الشاهد والغائب**: يتمثل هذا النسيان في كون ابن رشد غفل عن إدراك أن الشرط في هذه العلاقة ليس تماثل جنس الغائب وجنس الشاهد كما يزعم، بل، على العكس من ذلك، هو تباين الجنسين فيهما إلى حد يصح معه القول بأن ممارسة هذا القياس لا تبلغ كمالها حتى يكون الشاهد والغائب قد تباينا تبايناً مطلقاً كتباين الإنسان والإله؛ ففائدة هذا الاستدلال الأصلية هي بالذات أنه يمكن من تحصيل تصور لما في الغائب تقف دونه الاستدلالات الأخرى، وذلك عن طريق المقابلة بينه وبين ما في الشاهد؛ وقد فات ابن رشد التفطن إلى أن التصور الحاصل بواسطة هذه المقابلة لا يفيدنا قط علماً بطبيعة ما في الغائب، وإنما يفيدنا علماً ببنية مشاكلة لبنية ما في الشاهد تبقى عناصرها غير معروفة طبيعتها ولا مدركة خواصها على وجهها الأصلي؛ فلو أمكن معرفة طبيعة الغائب قبل إجراء القياس، لكان الأجدر بالمستدل أن يتوسل بغير القياس، لأنه أوفَى بغرض اقتناص طبائع الأشياء؛ وعلى هذا، فلا قياس إلا مع المباينة بين الشاهد والغائب، فانظر إلى الخطإ كيف دخل على ابن رشد، إذ جعل المباينة بينهما مانعاً من استعمال القياس، واشترط المطابقة بينهما؛ والأصل أن المستدل لا يلجأ إلى القياس إلا عند تعذر هذه المطابقة؛ أما إذا وُجِدت، فأولى أن يلجأ إلى غيره؛ وإن هو أخذ بهذه المطابقة في أحد

استعمالاته للقياس، فعلى سبيل أن هذا الاستعمال هو أدناها مرتبة، بينما أعلاها هو ذلك الذي يأخذ بالمباينة على أشدها: وما هو إلا الاستعمال الذي يكون جامعاً بين الإنسان في الشاهد والإله في الغائب؛ وما أبعد ابن رشد عن الحق في زعمه أن قياس الأشاعرة يرجع إلى جعل الإله إنساناً أزلياً!

ـ **تناسي اتجاه العلاقة القياسية:** يتمثل هذا التناسي في كون أبي الوليد، لما أثبت الاستواء في الطبيعة بين الشاهد والغائب، ذهب عن عقله أن هذا الاستواء قد يؤدي إلى رفع التفاوت بين المقامين الاستدلاليين للشاهد والغائب؛ فالشاهد بمنزلة **مصدر** العلاقة والغائب بمنزلة **مقصد** هذه العلاقة، بحيث لا يمكن عكس هذا الاتجاه وإلا فاتت القيمة الاستدلالية لهذا القياس، وسد مسده استدلال غير قياسي؛ ومعلوم أن هذا التفاوت الاستدلالي بين الشاهد والغائب ليست له أية دلالة وجودية تحمل على اعتقاد أن ما في الغائب أدنى وجوداً أو أقل حقيقة مما في الشاهد؛ ولا أدل على تناسي ابن رشد لهذا الاتجاه الاستدلالي للقياس من زعمه أن قياس الأشاعرة يلزم عنه إنزال الإنسان منزلة الإله الكائن الفاسد؛ ولعل السبب في انجراره إلى هذا الخطإ راجع إلى رده قياس الغائب على الشاهد إلى القياس التناسبي، ففي هذا الأخير وحده يصح قلب الاتجاه من غير ضرر على قيمته الاستدلالية.

وخلاصة القول أن ابن رشد اشترط في استخدام قياس الغائب على الشاهد ضوابط ثلاثة أساسية، وهي: اعتبار وصفه الخطبي، وضبط الاشتراك فيه، ومراعاة الاستواء في الطبيعة بين الشاهد والغائب فيه؛ وقد ظهر أن هذه الشروط لا يمكن الأخذ بها على الوجه الذي وضعها عليه؛ فالشرط الأول لا يقبل إلا بجعل خطبية القياس مفيدة للمناظرة الجدلية وللممارسة العلمية معاً، فضلاً عن إفادتها للتبليغ الجمهوري؛ والشرط الثاني لا يقبل إلا بجعل الاشتراك والتنبيه يعمان القياس وغيره من الأقوال والاستدلالات التبليغية بموجب الخاصية الطبيعية والخاصية المقامية للخطاب الإنساني عموماً؛ أما الشرط الثالث، فلا يمكن قبوله لأنه ينبىء عن قصور في إدراك طبيعة هذا القياس من جهة انبنائه على علاقة المباينة بين الشاهد والغائب، ومن جهة تحديده لاتجاه هذه العلاقة.

وبعد أن فرغنا من تقويم الضوابط الرشدية لقياس الغائب على الشاهد، ننتقل إلى القسم الثاني من تقويمنا لموقف ابن رشد من قياس الغائب على الشاهد، فنحقق طرقه في نقد دليل الحدوث، حتى نتبين مدى نجاحها في قطع صلتها بآليات هذا القياس المشتبه والمظنون كما يراه.

3.2.4 ـ **استعمال المتكلمين لدليل الحدوث:** يورد أبو الوليد دليل الحدوث في صورتين: إحداهما، صورة **موسعة** ذكرها في كتاب **مناهج الأدلة**؛ والثانية **مضيقة** جاءت في كتاب **تهافت التهافت**.

1.3.2.4 ـ نقد ابن رشد لدليل الحدوث: تتألف الصورة الموسعة لدليل الحدوث من ثلاث مقدمات هي:

ـ إن الجواهر لا تخلو عن الأعراض،

ـ إن الأعراض حادثة،

ـ إن ما لا يخلو عن الحوادث حادث،

فتكون النتيجة هي:

ـ إن الجواهر حادثة (غير منصوص عليها).

أما الصورة المضيقة لدليل الحدوث، فتتألف من مقدمتين هما:

ـ إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث،

ـ أن الكل الموضوع للحوادث لا يخلو عن الحوادث،

فتكون النتيجة هي:

ـ [إن الكل موضوع للحوادث]، فهو حادث (منصوص عليها).

ونمهد لتحليلنا لهذا الدليل بالتنبيه على الأمرين التاليين:

أ ـ الصحة الصورية لدليل الحدوث: يصوغ ابن رشد دليل الحدوث على طريقة القياس الجامع الأرسطي، مع أنه ينسبه إلى الخطاب الجدلي الذي لا يقين فيه؛ ولما لم يعترض على الصورة الاستدلالية لهذا الدليل من حيث لزوم النتيجة عن المقدمات، لزم أن يكون قد سلم بصحته من حيث الصورة الاستدلالية؛ وإذا جاز أن الاستدلال المنطقي لا تعلق له إلا بهذه الصورة، وأنها هي التي تحدد «برهانيته»، وأنه لا دخل لمضمون قضاياه في هذه البرهانية، علمنا أن دليل الحدوث استدلال برهاني لا ينازع في ذلك إلا مباهت، مما يدعونا إلى التساؤل عن أسباب اعتراض ابن رشد على قيمة هذا الدليل البرهانية.

مما لا شك فيه أن ابن رشد قد أخذ مفهومه للبرهان من أرسطو، فهو يشترط فيه، كما يشترط هذا، أن تكون المقدمات صادقة وأولية وبينة وكلية، ويقر أن هذه الفرضيات (أو «الأصول الموضوعة») والمصادرات (أو «المسلمات») والبديهيات (أو «المقدمات المعروفة بنفسها») لا يمكن التدليل عليها؛ كما يجعل البرهان بمثابة حالة خاصة من الجدل، ذلك أن السائل في الجدل يتسلم أحد النقيضين المطلوب البحث فيهما، سواء كان هو الصادق منهما أو غيره، بينما البرهاني يتخير الصادق منهما وحده، ثم إن البرهان يستمد مقدماته من «المواضع» الجدلية، وهي أصول عامة يقع التوسل بها في إبطال المقدمات غير النافعة وإثبات المقدمات النافعة من أجل استعمالها في القياس الجامع.

وبناء على هذا، يظهر أن اعتراضات ابن رشد على دليل الحدوث لم تتطرق إلى

صورته الاستدلالية، وإنما إلى مضامين مقدمات هذا الدليل فحسب، مما يترتب عليه بأن النفخ الذي وقع في هذه الاعتراضات من لدن بعض الدارسين لا مبرر له من الناحية المنطقية، وأن مقدمات ابن رشد في أدلته يرد عليها من الاعتراضات ما يرد على مقدمات خصومه المتكلمين في أدلتهم، لأن كلا الصنفين يرجع إلى أصول لا يمكن البرهان عليها.

ب ـ الصورة الموسعة لدليل الحدوث: إن الصورة الموسعة لدليل الحدوث هي عبارة عن تركيب لدليلين اثنين، بينما صورته المضيقة هي دليل واحد، بصرف النظر عن اختلاف المقدمات في الصورتين، إذ يسبق ذكر المقدمة الصغرى على ذكر المقدمة الكبرى في الصورة الموسعة، على خلاف وضعها في الصورة المضيقة.

ويمكن صوغ الدليلين اللذين تتألف منهما الصورة الموسعة كما يلي:

* **الدليل الأول:**

يتكون هذا الدليل من المقدمتين:

إن الجواهر لا تخلو عن الأعراض،

وإن الأعراض حادثة،

فتكون نتيجته هي:

إن الجواهر إذن لا تخلو عن الحوادث.

* **الدليل الثاني:**

يتكون من المقدمتين:

إن الجواهر لا تخلو عن الحوادث،

وإن ما لا يخلو عن الحوادث حادث،

فتكون النتيجة هي:

إن الجواهر إذن حادثة.

لكن ابن رشد، وإن أورد الدليل الموسع، فإنه لا يعد هذا التوسيع مؤثراً في حجية الاستدلال، ما دام القول بحدوث الأعراض عنده كالقول بحدوث الأجسام، إذ خفاؤهما واحد وحدود الاستدلال عليهما بطريق قياس الغائب على الشاهد واحدة؛ لذا، قد «نستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام»[150]، ونستدل عليه بطريق مباشر؛ وهذا بعينه هو المسلك الذي اتخذه ابن رشد في **تهافت التهافت**، فاكتفى في إيراد الصورة المضيقة لدليل الحدوث بالدليل الثاني من الصورة الموسعة له مع استبدال عبارة «الكل

---

(150) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .140.

الموضوع للحوادث» مكان لفظ «الجوهر»، علماً بأن الجوهر قد يحمل على معنى الجسم عند ابن رِشد(151)، وبأن «الكل الموضوع للحوادث» ليس إلا الجسم الأكبر الذي لا جسم فوقه، وهو «العالم»(152)، فيتخذ الدليل المضيق مع تقديم الصغرى الشكل الآتي:

إن العالم لا يخلو عن الحوادث،

وإن ما لا يخلو عن الحوادث حادث،

فإن العالم إذن حادث.

2.3.2.4 ـ **حدود نقد ابن رشد لدليل الحدوث:** إن مسلك الاعتراض الذي اتبعه ابن رشد في نقده لدليل الحدوث ترجع إلى طريقتين أساسيتين: إحداهما **التفريق**، والثانية **الطرد**.

أ ـ **التفريق:** يقوم التفريق في كون ابن رشد يأتي إلى المصطلحات الكلامية الواردة في هذا الاستدلال، فينسب إليها الاشتراك في الدلالة(153)، ثم يأخذ في التمييز بين المعاني المتباينة التي يبدو أن هذه الألفاظ تطلق عليها؛ ومن الأمثلة على ذلك أن «الجوهر» قد يدل على معنى الجسم وعلى معنى الجزء الذي لا يتجزأ(154)؛ وأن «العرض» قد يكون حادثاً، وقد يكون أيضاً قديماً(155)؛ وأن «الجسم» منه الحادث ومنه القديم؛ وأن «ما لا يخلو من الحوادث»، منه ما لا يخلو من الحوادث المتناهية، ومنه ما لا يخلو من الحوادث غير المتناهية؛ وأن «ما لا يتناهى» منه ما هو على الاستقامة ومنه ما هو على الدور(156)؛ يتبين من هذه الاستعمالات لطريقة التفريق بين معاني اللفظ الواحد(157) أن ابن رشد لم يكن يلجأ إلى هذا الطريق، طلباً لتمييز وجوه متداولة في استعمال اللفظ، وإنما من أجل صرف هذا اللفظ عن المدلول الاصطلاحي الذي وضعه له المتكلمون إلى مدلول فلسفي يضعه له وفق تعاليم أرسطو؛ والشاهد على ذلك، أنه لم يكن يقبل بالجمع بين هذين المدلولين كما تجتمع المعاني المتباينة في اللفظ المشترك الحقيقي، بل كان لا يبقي إلا على المدلولات الفلسفية المستنبطة بوصفها هي الوجوه الصحيحة في استعمال هذه الألفاظ؛ فيصير الجوهر دالاً على الجسم، وليس على الجزء الذي لا يتجزأ؛ وما لا يخلو من الحوادث دالاً على ما لا يخلو

(151) المصدر نفسه، ص .138.
(152) المصدر نفسه، ص .135.
(153) المصدر نفسه، ص .149.
(154) المصدر نفسه، ص .138.
(155) المصدر نفسه، ص .141.
(156) المصدر نفسه، ص .142؛ **تهافت التهافت**، القسم الأول، ص .37.
(157) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .141.

من الحوادث اللامتناهية، وليس على ما لا يخلو من الحوادث المتناهية، كما يصير اللامتناهي دالاً على الدور وليس على الاستقامة، كل ذلك من أجل التمهيد لإثبات «قدم العالم» عن طريق إبطال دعوى المتكلمين بحدوثه.

ب ـ **الطرد:** يقوم الطرد في كون ابن رشد يأخذ على المتكلمين عدم نقل حكم ما في الشاهد إلى ما في الغائب كما إذا شبهوا الأمور الطبيعية بالأمور الإرادية، فأثبتوا أن الأفعال الإرادية لا تصدر إلا عن فاعل حي، مع نفيهم أن تكون الأمور الطبيعية حية[158]؛ وإذا قاسوا الحي الذي في الغائب على الحي الذي في الشاهد، فنفوا عن هذه الأشياء الحية أن تكون لها أفعال مع إثباتها للحي الذي في الغائب؛ وإذا قاسوا الأجرام السماوية على الجسم الحسي، فسلموا بحدوث هذا الجسم من شيء، مع نفيهم أن يكون حدوث الجرم السماوي من شيء؛ وإذا قاسوا الفاعل للجرم السماوي على الفاعل للجسم الحسي، امتنعوا عن إجراء أحكام الفاعل في الشاهد على أحكام الفاعل في الغائب، فلم يقبلوا أن ينقل الفاعل الحسي الموجود من العدم إلى الوجود، وإنما أن ينقله من صفة إلى أخرى، لكنهم امتنعوا أن يطردوا هذا الحكم في الفاعل السماوي.

يتبين من هذه الاستعمالات لطريقة طرد حكم الشاهد في الغائب، أن أبا الوليد لم يكن يتوسل بها، طلباً لإظهار لزوم نتائج مخصوصة على مقتضى أصولهم في الاستدلال تكون معارضة لآرائهم، وإنما من أجل استخلاص النتائج التي تتفق مع تقريراته الفلسفية ثم إلزامهم بها؛ ويدل على ذلك ما كان يستعمله من طرق مساعدة توصله إلى هذه النتائج الملائمة لمواقفه الفلسفية، منها إلزام خصومه بإضافة مقدمات موافقة لأصول فكره، كأن يضيفوا إلى قولهم أن «لكل محدَث محدِث» القول بأن «كل جسم قديم»، فهذه المقدمة تلزم من يقول بالتمييز في الجسم بين ما هو قديم وما هو محدث، وليس من لا يقول بهذه التفرقة كالأشاعرة؛ ومنها أيضاً إلزام خصومه نقيض قولهم، فمثلاً قولهم بأن «مبدأ الموجودات ذات تتصف بأوصاف زائدة على الذات» يستلزم القول بأن «القديم مركب»، وقولهم بأن «العالم محدَث» قد يلزم عنه القول بـ «أن المحدِث (بكسر الدال) جسم قديم»، فيكون من قال بالنتيجة الأولى، وهي: «أن القديم مركب» أولى به أن يقول بالنتيجة الثانية، وهي: «أن المحدث للعالم جسم قديم»، لأن الوصف بـ «المركَّب» (بفتح الكاف المشددة) يجعل القديم محتاجاً إلى «مركِّب» (بكسر الكاف المشددة)، بينما الوصف بالجسم القديم ليس فيه مثل هذه الشناعة.

لقد اتضح بأن الطريقتين الأساسيتين اللتين استخدمهما أبو الوليد في الاعتراض على دليل الحدوث هما: التفريق والطرد؛ ومتى علمنا أن طريقة التفريق عنده مبنية على التسليم

(158) ابن رشد، **تهافت التهافت**، القسم الأول، ص .363.

بمبدإ «الاشتراك» اللازم لقياس الغائب على الشاهد، وأن طريق الطرد مبني على مبدإ «النقلة» الملازمة لهذا القياس، ظهر لنا كيف أن ابن رشد يستخدم آليات تفيده بها البنية الاستدلالية لقياس الغائب على الشاهد؛ إذ لولا الاشتراك الذي يعده وصفاً ثابتاً من أوصاف الوجه التبليغي للبنية القياسية، لما أمكنه التوسل بالتفريق؛ ولولا النقلة التي هي أصل راسخ من أصول الوجه الاستدلالي للبنية القياسية، لما أمكنه التوسل بالطرد؛ فهل كان إذن يجوز لابن رشد أن يستثمر مبدأ الاشتراك تبليغياً ومبدأ الطرد استدلالياً، وهو الذي يعترض على قياس الغائب على الشاهد ما لم يلزم مرتبته الخطبية ويلتزم بالطبيعة الواحدة للشاهد والغائب؟ لا يسعنا في الإجابة على هذا السؤال إلا الاستعانة ببعض المبادىء المنهجية التي نرتب عليها بعض الملاحظلات:

أ ـ إن من تقررت لديه حقيقة، لزمه اعتبارها والعمل بمقتضاها؛ فقد لاحظ ابن رشد أن قياس الغائب على الشاهد قائم على الاشتراك اللفظي، بحيث لا قياس من هذا الضرب إلا معه؛ لكنه، مع ذلك، ترك العمل بهذه الملاحظة، وأخذ يمارس على ألفاظ هذا القياس طريقته في التفريق بين المعاني، هذه الطريقة التي لا يمكن إلا أن تؤدي إلى إخراج هذا القياس عن وصفه الأصلي؛ فإن لم تخرجه عن هذا الوصف، فلا أقل من أن يكون هذا المسلك من جانبه هو معاملة لهذا القياس بغير معاييره، لأن هذه المعايير أولى بالقياس الجامع الأرسطي.

ب ـ الأصل في كلام الجمهور الاستعمالات اللغوية العادية، ولا يصار إلى غيرها إلا بدليل؛ إلا أن ابن رشد يقرر أن الاشتراك دخل على ألفاظ خصومه، من غير أن يستند في ذلك إلى الاستعمالات المألوفة في التعبير بهذه الألفاظ، بل يرجع إلى وجوه في الدلالة يستند فيها إلى أصول الفلسفة الأرسطية، من دون أن يرى ضرورة التصريح بها.

ج ـ إن من واجب من يدعو إلى ترك شيء ألا يأتي مثله؛ ونعلم أن ابن رشد قد نهى عن إجراء حكم الشاهد في الغائب إلا أن يكونا من طبيعة واحدة، غير أنه كان يطالب خصومه بالقيام بالنقلة بين شاهد وغائب هما متباينان تبايناً مطلقاً كلَّما أمكنه بذلك إلزامهم ما يقول به، فكان كمن يستدل على دعاويه بما يعده طريقاً فاسداً، فضلاً عن أنه يطالب خصومه بطرد حكم الشاهد، وهو لا يسلم بشرطه المقرر عندهم، وهو المشاكلة بين الشاهد والغائب، والتي يسميها الأشاعرة «اتفاق وجه الدلالة»[159].

د ـ إن الأصل في الاعتراض هو تحصيل الصواب لذاته، وإن تعذر حصوله، فلا يرجح رأي المعترض إلا بدليل؛ لكن ابن رشد لم يكن يرى الصواب إلا فيما يوافق أقوال الفلاسفة، فجعل يُخرج أدلة خصومه على مقتضى مقدمات أولئك وأصولهم، مع أنه كان

---

(159) الشهرستاني، **الملل والنحل**، الجزء الأول، ص .94.

يقر أن طريقته في ذلك غير برهانية، قائلاً في موضع: «فنحن نروم أن نبين من أمور محمودة ومقدمات معلومة، وإن كانت ليست برهانية»[160]، وفي موضع آخر: «وإنا اضطررنا إلى ذكر الأقاويل المحمودة التي حركت الفلاسفة إلى تلك الاعتقادات في مبادىء الكل، لأن منها يتأتى جوابهم لخصومهم فيما يلزمونهم من الشناعات»[161]، وكان ينبغي له عند التساوي في استعمال المقدمات المحمودة أن يطلب الصواب في غير الفلسفة وعلم الكلام، وليس في الفلسفة وحدها كما كان ديدنه.

بناء على هذه الملاحظات الأربع: مخالفة ابن رشد للحقيقة التي تقررت عنده، واستنباط معان من اللفظ غير جارية على عادات الاستعمال، وحمل الخصم على النقلة التي نهى عنها، وترجيح رأيه الجدلي الخاص في طلب الصواب، لا يمكن إلا أن نحكم بأن ابن رشد قد استعمل، في اعتراضاته على مسألة الحدوث، طريقة تخالف القواعد المقررة في الجدل، هذه المخالفة التي نشأت عما وقع فيه من تنازع بين ممارسة الجدل على الطريقة الأرسطية باستخراج الفروق بين الدلالات، وبين ممارسته على الطريقة الكلامية باستخدام إمكانات قياس الغائب على الشاهد، مما يزيد في التأكيد على وجوه التداخل بين الجانب الفلسفي والجانب الكلامي في آليات الاعتراض عنده، فلننتقل الآن إلى تفصيل القول في هذا الضرب من التداخل بين الآليات.

3.4 ـ الآليات الاعتراضية:

لقد جمع أبو الوليد في أعماله بين جانب التهديم أو النقد وجانب التأسيس أو الإنشاء، إلا أن هذا الجمع لم يكن تأليفاً بين طرفين متساويين، بل كان الترجيح فيه لجانب التهديم، وذلك لأن مرجع التوجيه في هذا الجمع كان من نصيب الجانب التهديمي الذي عمل عمله في تأصيل عناصر الجانب التأسيسي وفي تشكيل معالمه الأساسية.

فقد تولى أبو الوليد الرد على السفسطائيين والحكماء الذين سبقوا أرسطو، مثل أفلاطون، وعلى شراح أرسطو ممن أساءوا فهمه أو نسبوا إلى فلسفته ما ليس منها، مثل ثامسطيوس، كما قام بالرد على فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا اللذين دمجا الكلاميات والأفلوطينيات في الفلسفة الأرسطية، وجاء برد شامل ومنسق على المتكلمين عموماً وعلى الأشاعرة منهم خصوصاً، وعلى الغزالي من هؤلاء بالأخص.

وبدهي أن لا رد مقبول بغير التزام آليات الاعتراض التي رتب قوانينها علم الجدل؛ ولا معنى، في نظرنا، للفصل في الخطاب الفلسفي، إلهياً كان أو غير إلهي، بين المضمون الفلسفي والممارسة الحجاجية، لأن هذا الخطاب لا يتولد ولا يتوالد إلا بواسطة هذه

---

(160) ابن رشد، **تهافت التهافت**، القسم الأول، ص .348.

(161) المصدر نفسه، ص .373.

الآليات، إلا أن يكون المقصود بهذا الفصل مجرد ترك الكلام في علم الجدل؛ وهذا أمر مسلم، غير أن ترك الكلام فيه مضموناً لا يلزم عنه عدم الاشتغال بوسائله الحجاجية.

1.3.4 ـ **أساليب الاعتراض الرشدية**: استعمل ابن رشد، في هذه الردود المتنوعة، مختلف آليات الاعتراض التي مارسها المتكلمون، ومنها:

أ ـ **النقض**: وهو أن يذكر شاهداً يبطل دليل الخصم.

ب ـ **المعارضة**: وهي أن يدلل على نقيض مدلول الخصم أو على نقيض إحدى مقدماته.

ج ـ **التسليم الجدلي**: وهو أن يسلم ببعض قضايا خصومه لكي يبرهن على ما يترتب عليها من كذب أو محال.

د ـ **التفريق**: وهو أن يميز في لفظ الخصم أو قوله بين معان متباينة فيما بينها.

هـ ـ **تقدير اعتراضات الخصم**: وهو أن يفترض معترضاً محتملاً بصيغة المفرد: «قال» أو بصيغة المبني للمجهول: «قيل» أو بصيغة الجمع: «قالوا»[162].

و ـ **استخراج الشبه وإثارة الشكوك**: وهو أن يتعقب نتائج أقوال الخصم فيما تفضي إليه من إشكالات لا تعقل واحتمالات لا تقبل[163].

ز ـ **استخراج التناقضات القولية والسلوكية**: وهو أن يكشف عن وجوه عدم اتساق أقوال الخصم فيما بينها وعن وجوه عدم اتساقها مع أفعاله[164].

ولقد اصطلح أهل الجدل والمناظرة فيما بينهم على أسام يدلون بها على وجوه الإخلال بقواعد التناظر، فيستعملها المعترض في تنبيه خصمه على ما وقع فيه من خرق وما يترتب عليه من إفْحام أو إلزام؛ ومن هذه الأسامي ما هو خاص يختلف باختلاف المبحث المعرفي، فإن كان تعريفاً مثلاً اعتُرِض عليه بعدم الطرد أو عدم العكس، وإن كان تقسيماً اعترض عليه بعدم الحصر (أو الانتشار) أو عدم التباين وهكذا؛ ومن هذه الأسامي ما هو عام، ومن أعمها: «غير متوجه» و «غير مسموع» و «غير مسلم» و «غير لازم» و «باطل» و «فاسد» و «خاطىء» و «كاذب». فلا يكون المناظر في نسبة هذه الأوصاف إلى أقوال خصمه مخلاً بأخلاق الاعتراض، إلا أن يكون قد قصد بها القدح من غير دليل؛ وما أن يخرج المُناظر عن هذه الاصطلاحات التقنية في النقد والاعتراض، ويتوسل بغيرها مما لم يتعارف عليه أهل الجدل، إلا ويكون قد سد دونه باب الآداب وفتح باب السباب.

---

(162) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .214، ص .234؛ **فصل المقال**، ص .72-73.

(163) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .138-139.

(164) المصدر نفسه، ص .182-183.

ولا نغالي إن قلنا ـ والحق يقال ـ إن ابن رشد سلك، في بعض اعتراضاته، لا مسلك النقد الملتزم بآداب الجدل، وإنما مسلك التشنيع الذي لا يتلاءم مع هذه الآداب. فقد استعمل في حق فلاسفة الإسلام والمتكلمين ألفاظاً غير مسنونة ولا مقبولة وأوصافاً لا تليق بمقام هؤلاء، ولا بالأولى بمقامه وهو فقيه المسلمين وقاضيهم، مثل «الحماقة» و «الجهالة» و «الشرارة» و «الهذيان» و «الرداءة» و «السفسطة» و «الخراقة» و «الركاكة» و «التمويه» و «الغثاثة» و «التفاهة» و «الهجنة» و «البدعة» و «الكفر»، فضلاً عن تراكيب وصيغ تعبيرية، تصريحية أو تلميحية، يستفاد منها التهكم والتعريض والتنقيص. وقد نميز في هذا التشنيع مراتب أساسية ثلاثاً:

أولاها: مرتبة التشنيع الفكري، وهي أدناها؛ وقد استحقها عند ابن رشد من خرج عن أصول الفلسفة في صورتها الأرسطية، سواء بمزجها بأصول فلسفية أخرى، مثل الأفلاطونية والأفلوطينية أو بأصول كلامية، سنية أو غير سنية، وقد كان ابن سينا، كما هو معلوم، هو موضوع هذا التشنيع بالخصوص.

الثانية: مرتبة التشنيع العقدي، وهي أوسط المراتب؛ وقد استحقها في نظره من خاض في قضايا العقيدة خوضاً متعمقاً، ونقل هذا الخوض إلى الجمهور، فأساء إلى معتقداتهم، وفرق بين طوائفهم؛ وليس أولى به عند ابن رشد من المتكلمين، لا سيما الأشاعرة منهم.

الثالثة: مرتبة التشنيع المركب، وهو أعلى مراتب التشنيع؛ وقد استحقها من عارض الاشتغال بالفلسفة، وحمل على أهلها بالاستناد إلى أصول العقيدة، وصرح للجمهور بوجوه معارضتها الفكرية كما صرح لهم بأدلة حملته العقدية على الفلاسفة؛ فيكون الغزالي عنده هو الأجدر بهذا التشنيع الغليظ.

ولسنا نستهدف في هذا الموضع أن نتتبع السوءات الأخلاقية لابن رشد في الاعتراض على خصومه، وإن كان هذا جانب لا ينبغي للمتفلسف أن يتناساه ولو نسيه غيره، لأن التفلسف بدون تخلق لا يقول به عاقل، والقائل به لا يبلغ أحد مبلغه في التناقض: فهو كمن يقول بجواز وجود حكمة غير حكيمة؛ وإنما نقصد، على العكس من ذلك، أن نقف على اعتراضات لابن رشد نعدها أدل الاعتراضات على خصوصيته في النقد، وأقربها إلى الانضباط بمعايير التقويم المشروعة، وهي، بالذات، اعتراضاته على أدلة المتكلمين، فنقف على وجه من وجوهها نعده من أبعد الوجوه، إن لم يكن أبعدها، عن السقوط في مهاوي التشنيع؛ وليس هذا الوجه إلا ما اشتهر من حكمه على هذه الأدلة من أنها غير شرعية وغير برهانية معاً؛ كما أنه ليس من وجه أسلم ولا أعدل في تقويم هذا الحكم من تبين وجوه عدم تناقضه أو بالاصطلاح وجوه «اتساقه»، لا سيما إن كان صاحب

هذا الحكم يُنزِل مبدأ عدم التناقض منزلة أيقن المبادىء المنطقية ويعد مخالفته أشنع الشنائع، واجداً فيه أفضل الوسائل في تعقب مواطن الضعف في دعاوي خصومه.

حقاً، لا أحد ممن يتوسل في تفكيره أو في تعبيره بالخطاب الطبيعي ينجو من الوقوع في التناقضات، إن زيادة أو نقصاناً، لا، لأن الخطاب الطبيعي يحمل عيوباً منطقية لا انفكاك له عنها، أو لأن المعرفة المنقولة بواسطته تتطرق إليها آفات نظرية لا سبيل إلى دفعها، بل لأن معايير عدم التناقض، أو قل، «الاتساق»، هي ضوابط اصطناعية إجرائية أدى إليها المسار الذي اتخذته المعرفة العلمية، والذي لم تلتزم فيه بمراعاة الأوصاف المنطقية والمعرفية التي تخص الخطاب الطبيعي، فكان لا بد أن يفضي إنزال هذه المعايير الاصطناعية على الخطاب الطبيعي، وهي لم توضع له أصلاً، إلى إظهار تفاوت بين الحقيقة الاصطناعية للغة العلمية والحقيقة الطبيعية للغة العادية، فقدت معه المعرفة الطبيعية مزاياها، واستبدلت بأوصافها المنطقية الحية أوصافاً منطقية لا تلائمها. ولا عجب إذ ذاك أن نجد في أصناف الخطاب التي ما زالت موصولة بالمعرفة الطبيعية كالخطاب الفلسفي من الظواهر المنطقية ما يبدو لنا تناقضاً أو مفارقة أو شناعة متى أجرينا عليه هذه الضوابط الاصطناعية الموضوعة لغيرها.

وابن رشد، كغيره من الفلاسفة، تطرقت إلى خطابه أعراض خطابية (بكسر الخاء) لو توسلنا في الحكم عليها بمقاييس المنطق العلمي، للزمنا أن ننسبها إلى التناقضات أو المفارقات، ما دام ابن رشد ينزل هذه المقاييس منزلة القوانين الضابطة للعقل والتابعة للنظام الكوني، ويعد كل انصراف عنها هو بمثابة انصراف عن طلب الحقيقة وعن الاتصال بالماهية العقلية للوجود، مما يضيق سبل النظر في خطابه، ويسد باب تقويمه بغير هذه المقاييس التي يؤمن بها إيمانه بأرسطو.

ولا نبتغي هنا إحصاء ما يخرج، في خطابه، عن هذه القيود المنطقية الضيقة التي ليست إلا إنشاءً إنسانياً، مثلها مثل أية قيود أخرى يخترعها الإنسان، طلباً لقضاء حوائج تمضي، فتمضي معها هذه القيود، وليس لها من الحقيقة الوجودية للكون إلا ما لفقاقيع الماء من الماء، أو ما لدخان النار من النار؛ وإنما نريد أن نوضح كيف أن خروج الخطاب الرشدي عن هذه القيود هو دليل آخر على ما نذهب إليه من وجود آثار المنطق الكلامي في إلهياته، ومن وجود تداخل بين علم الكلام وإلهياته خفي عنه هو نفسه كما خفي عن أنظار من ينتصرون له، مصيباً أو مخطئاً.

لقد اشتهر عن المتكلمين أنهم جافوا المنطق الأرسطي، بل عارضوه، ذلك أنهم أخذوا منه على قدر طاقتهم وحاجتهم؛ وليس أدل على هذه المعارضة من أن يخرموا الأصول التي قام عليها هذه المنطق، والحال أنهم نطقوا بحقائق تأتي بنيان المنطق التقليدي من قواعده،

مثل قولهم، في مسألة الاسم والمسمي: «إن الاسم هو المسمى وغيره، أو إنه لا هو المسمى ولا هو غيره»، أو قولهم، في مسألة الذات والصفات: «إن الصفات هي الذات وغيرها، أو إنها لا هي الذات ولا غيرها»، أو كما جاء في عبارتهم المأثورة: «لا يقال: هي هي ولا هي غيره، ولا: لا هو ولا غيره»[165].

وما كان ابن رشد، في دوام معارضته لخصومه، قادراً على أن يدفع عن نفسه التأثر بمسالكهم في الممارسة المنطقية كما يتأثر المحارب بأساليب عدوه في القتال؛ وربما، كما سنذكر ذلك في موضعه، استعان بهذه المسالك الحجاجية في حل إشكالات ومعوَّصات (بفتح الواو المشددة) أدى إليها كلامه في الإلهيات؛ فلنشتغل الآن بتقويم الاعتراضين الرشديين على أدلة المتكلمين، وهما: الاعتراض على وجهها الشرعي والاعتراض على وجهها البرهاني، مع توسلنا بمعيار «الاتساق» في تقويم هذين الاعتراضين الجامعين[166].

يبدو أن مراد أبي الوليد من وصف هذه الأدلة بكونها «غير شرعية» هو مصادمتها لمقصد الشرع في الوقوف عند ظاهر العقائد الذي يناسب مدارك الجمهور وفي عدم الخوض فيما لا يقدر هذا الجمهور على فهمه والاقتناع به[167]. كما يبدو أن مراده من وصف هذه الأدلة بكونها «غير برهانية» هو مصادمتها لشرائط الاستدلال الصناعية على طريقة المنطق الأرسطي[168].

وكل ما كان بالوصف الأول فهو عند ابن رشد لا يصلح للعامة، وكل ما كان بالوصف الثاني، فهو عنده لا يصلح للخاصة. وحتى نبرز التقابل بين الوصفين في تعلق الأول بالعامة وتعلق الثاني بالخاصة، نصطلح على استعمال لفظ «غير طبيعي» للدلالة على الأول، ولفظ «غير صناعي» للدلالة على الثاني.

لنسلم لابن رشد ما يدعيه من أن أدلة المتكلمين غير طبيعية لا تأخذ بمقتضيات التبليغ، وغير صناعية لا تستوفي شرائط البرهان؛ ولننظر في اعتراضاته على هذه الأدلة التي يأتي فيها بأدلة معارضة؛ ولنمحص هذه الأدلة الرشدية البديلة من حيث توفية مقتضيات التبليغ وشرائط البرهان حقهما؛ فإن وجدنا أنها قامت بكلا الصنفين من الضوابط: التبليغية والبرهانية، على وجههما الصحيح، ثبت عندنا حكمه في الخصوم، ولزمنا نسبة أدلته إلى الخطاب الإلهي الجاري على مقتضى الشرع والعقل؛ وإن تبينا أنها، على العكس من ذلك، لم تنهض بهذه الضوابط، وسلكت مسالك جدلية تنأى عن مرتبة العامة وتقصر عن مرتبة

(165) الشهرستاني، المصدر السابق، ص .95.
(166) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .169.
(167) المصدر نفسه، ص .169.
(168) ابن رشد، **فصل المقال**، ص .63.

الخاصة، استنتجنا أنها اشتركت مع المتكلمين في الأخذ بهذه المسالك، ثم عملنا على بيان وجوه هذا الاشتراك، مما نخلص منه إلى القول بأن الخطاب الإلهي الرشدي متداخل مع الخطاب الكلامي. وليس المطلوب، هنا، استعراض مختلف اعتراضات ابن رشد على أدلة المتكلمين، لأن ذلك لا يتسع له المقام، وإنما استخلاص نموذج منها يكون له من الشهرة بحيث يكاد يتفق دارسو التراث جميعاً على صواب مسلك ابن رشد فيه وفساد مسلك خصومه، ويكون من القرب من نقده لدليل الحدوث بحيث يحافظ على وحدة تقويمنا لآليات الاعتراض عند ابن رشد.

لا يمكن أن يكون هذا النموذج الاعتراضي إلا نقد ابن رشد لدليل الممانعة (أو دليل التمانع) الذي استفاده المتكلمون من الآية الكريمة: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»[169] ـ لنسمها آية الفساد ـ ؛ فليس بعد إثبات الوجود إلا إثبات الوحدانية، وهذا بالذات المسلك الذي سلكه المتكلمون، إذ استخدموا دليل الممانعة في البرهان على وحدانية الإله.

ونورد نص هذا الدليل منقولاً من كتاب **مناهج الأدلة** لابن رشد كما يلي:

«لو كانا اثنين فأكثر، لجاز أن يختلفا،

وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها:

إما أن يتم مرادهما جميعاً،

وإما ألا يتم مراد واحد منهما،

وإما إن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر،

ويستحيل ألا يتم مراد واحد منهما، لأنه لو كان الأمر كذلك، لكان العالم لا موجوداً ولا معدوماً،

ويستحيل أن يتم مرادهما معاً، لأنه لو كان، يكون العالم موجوداً معدوماً،

فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر، فالذي بطلت إرادته عاجز، والعاجز ليس بإله».

ولنقسم اعتراضات ابن رشد على هذا الدليل قسمين، أحدهما: الاعتراضات التي تَرِد على الجانب غير الطبيعي من هذا الدليل؛ والثاني: الاعتراضات التي تَرِد على الجانب غير الصناعي منه.

أما القسم الأول، فيتضمن اعتراضين أساسيين، وهما:

أ ـ المُحال التمانعي مُحال مركب: خالف هذا الدليل المقتضى الطبيعي من جهة أن

(169) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 22.

الآية الكريمة المعتمدة لا تفضي إلا إلى مُحال واحد، بينما يفضي هذا الدليل إلى محالات متعددة؛ ويذكر لنا ابن رشد ثلاثة محالات، وهي: إما أن يكون العالم لا موجوداً ولا معدوماً، وإما أن يكون موجوداً ومَعدوماً، وإما أن يكون الإله عاجزاً مغلوباً. ويرجع ابن رشد السبب في تكثير هذه المُحالات إلى ترك الصورة الاستدلالية لدليل القرآن، وهي صورة القياس الشرطي المتصل، واستبدال صورة استدلالية أخرى مكانه، وهي صورة القياس الشرطي المنفصل.

ب ـ المُحال التمانعي محال دائم: خالف دليل التمانع المقتضى الطبيعي بجعل المستحيلات الثلاثة دائمة الاستحالة، بينما المحال الذي تفضي إليه الآية القرآنية هو مُحال مقترن بوقت، وهو الحاضر كما لو قيل: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لوجد العالم فاسداً في الآن»(170).

وأما القسم الثاني، فيتضمن الاعتراضات على الجانب الصناعي، وهي التالية:

أ ـ اتفاق الآلهة أولى من اختلافها: بُني دليل الممانعة على افتراض اختلاف الآلهة عند تعددها، بينما العقل يُجَوِّز اتفاقها كما يُجوِّز اختلافها؛ ولو أخذنا في الحسبان وصف الألوهية في حق هؤلاء، لكان الاتفاق أولى بها من الاختلاف(171).

ب ـ وليس الاتفاق المطلوب في الآلهة **اتفاقاً تطابقياً** ينتج عنه فعل واحد شامل للجميع، وإنما اتفاق تعاوني كما يتعاون الصناع على صنع شيء واحد، فتتوارد أفعالهم على محل واحد.

ج ـ وليس التعاون بين الآلهة تعاوناً يجعل كلاً منها واقفاً عند صنع جزء واحد من العالم لا يتعداه إلى ما وراءه، بل يَجْعله **قادراً على الصنع الشامل للعالم**، لأن الإله الذي يقدر على اختراع البعض، يقدر على اختراع الكل(172).

د ـ وحدانية الإله من وحدة العالم: إذا كانت الآلهة متفقة اتفاقاً تعاونياً يجعل كل واحد واحد منها قادراً على جميع المقدورات، فإن الفرض بأن هناك إلهين اثنين بهذا الوصف يلزم عنه أن يكون هناك عالمان اثنان، واللازم، وهو وجود عالمين، باطل، لأن هذا العالم واحد؛ وإذا بطل، بطل الملزوم، وهو وجود إلهين، فيثبت وجود إله واحد.

هذه مجمل الاعتراضات الصناعية التي أوردها ابن رشد على دليل الممانعة التي ترجع كلها إلى القول بأن الدلالة على وحدانية الإله قد تتم بطريق اتفاق الأفعال كما تتم بطريق اختلافها. فلنمض الآن إلى تقويم القسمين من الاعتراضات: الطبيعي والصناعي،

---

(170) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .159.

(171) المصدر نفسه، ص .157.

(172) المصدر نفسه، ص .158.

ولنحقق مذهب ابن رشد فيهما من جهة قيامه بالضوابط الشرعية والبرهانية معاً.

2.3.4 ـ تقويم الاعتراضات الرشدية على القيمة الطبيعية لدليل الممانعة: لا بد في تقويم القسم الطبيعي من هذه الاعتراضات من اعتماد معايير مخصوصة، حتى لا يكون أمر هذا التقويم فُرُطاً من غير ضابط؛ وليس من تقويم أسلم ولا أعدل من ذلك الذي نتوسل فيه بالشروط التي وضعها ابن رشد نفسه في سياق إثباته لوجود الإله، وإنكاره على الأشاعرة طريقهم في هذا الإثبات لعدم استيفائه هذه الشروط.

1.2.3.4 ـ ضوابط الصفة الطبيعية للدليل: وردت المعايير الرشدية الضابطة لحصول الدليل على الخاصية الطبيعية مجتمعة في النص التالي:

«إن الطرق الشرعية إذا تُؤمِّلت وُجِدت، في الأكثر، قد جمعت وصفين: أحدهما، أن تكون يقينية، والثاني، أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول»[173].

ويمكننا أن نستخرج من هذا النص المعيارين الطبيعيين التاليين:

أ ـ أن تكون الطرق الاستدلالية يقينية.

ب ـ أن تكون بسيطة.

وقد حدد أبو الوليد مضمون المعيار الثاني، وهو «البساطة» بكونها عبارة عن تحصيل القلة في المقدمات المؤدية إلى أقرب النتائج، مع أنه من الجائز أن تجتمع المقدمات القليلة مع النتائج البعيدة، مما يحملنا على جعل معيار البساطة معيارين اثنين مختلفين في الأصل وإن لم يمتنع اجتماعهما، وهما:

أ ـ قلة المقدمات.

ب ـ قرب النتيجة.

أما معيار «اليقين»، فيبقى في النص المذكور غير معين المضمون، فلا يخلو حينئذ من أحد الأمرين: إما أن يكون هو اليقين المتعلق بالصورة الاستدلالية، وإما أن يكون هو اليقين المتعلق بمضامين المقدمات؛ ومن المستبعد أن يكون هو اليقين الصوري، لأنه لو كان كذلك، لصار اليقين الشرعي متطابقاً مع مقتضى اليقين الصناعي؛ وليس الأمر كذلك، نظراً لأن الشرع جاء بما يصلح لإقناع العامة؛ وإذا بطل أن يكون هو اليقين الصوري، وجب أن يكون هو اليقين المضموني؛ والشواهد على ذلك كثيرة، منها أن ابن رشد يصف المقدمات الشرعية بأنها «يقينية بنفسها» و «معروفة بنفسها»[174]، وبأنها «تقبل النصرة

---

(173) المصدر نفسه، ص .148.

(174) المصدر نفسه، ص .193.

بطبعها»[175]؛ وهذه كلها أوصاف تفيد ما يفيدّه لفظ «اليقين»، فتجتمع لنا، في نهاية المطاف، المعايير الرشدية الثلاثة الآتية:

أ ـ يقينية المقدمات.

ب ـ قلة المقدمات.

ج ـ قرب النتائج.

فلا يبقى إلا أن نختبر بواسطة هذه المعايير اعتراضات ابن رشد المدلَّلة (بفتح اللام المشددة)، طلباً لتحديد قيمتها الطبيعية.

2.2.3.4 ـ نقد الجانب التهديمي من اعتراضات ابن رشد: لقد تقدم لنا أن ابن رشد يقول بأن المُحَال التمانعي مركب من ثلاثة محالات؛ والصواب أن المحال في دليل الممانعة محالان اثنان وحسب: أحدهما، اجتماع الوجود والعدم، وبه يبطل احتمال تحقق مراد الإلهين معاً؛ والثاني، اجتماع اللاوجود واللاعدم، وبه يبطل احتمال عدم تحقق مراد أي منهما؛ أما المحال الثالث الذي يزعم وروده عند المتكلمين، وهو أن «يكون الإله عاجزاً مغلوباً»، فليس بمحال، ولا هذه هي صيغته الحقيقية، بل هي: «العاجز ليس بإله»، وهي مقدمة مؤخَّرة للاحتمال الثالث الذي هو تحقق مراد واحد منهما؛ فيكون ابن رشد قد قَوَّل أصحاب دليل الممانعة ما لم يقولوا، فضلاً عن غفلته عن مقتضى القياس الشرطي المنفصل، الذي هو بطلان جميع الأقسام بإفضائها إلى المحال إلا واحداً، فلا يفضي إلى المحال، وهذا القسم الذي تبقَّى هو الذي جعله ابن رشد واحداً من المحالات.

ثم إن ابن رشد ينكر على المتكلمين استعمالهم هذا القياس، نظراً لأن الآية التي استندوا إليها في بناء دليلهم تنبني على القياس الشرطي المتصل؛ إلا أن هذا المأخذ على إطلاقه غير معتبر، لأن رتبة الشرطي المتصل والشرطي المنفصل المنطقية واحدة، ولأن البناء النظري للآية القرآنية لا يمنع من التوسل في ذلك باستدلال مخالف في الرتبة المنطقية، فضلاً عما هو في نفس الرتبة؛ وحتى لو فرضنا أن ابن رشد قصد بإنكاره أن يشير إلى عدم استيفاء دليل الممانعة لشرط قلة المقدمات، فإن مأخذه لا يمكن اعتباره، لأن القياس الشرطي المتصل قد تكثر فيه المقدمات وتبعد فيه النتيجة هو الآخر، فلا يفضل القياس الشرطي المنفصل من هذه الجهة.

وقد تقدم كذلك أن ابن رشد يقول بأن المحال التمانعي محال على الدوام، على خلاف الدليل القرآني الذي هو مخصص بوقت معين، بمعنى أن المحال التمانعي هو بمنزلة ما يصطلح عليه في المنطق باسم «القضية الدائمة المطلقة»، والمحال القرآني بمنزلة «القضية الوقتية

---

(175) ابن رشد، **فصل المقال**، ص .66.

المطلقة»؛ ولا يقيم أبو الوليد على ذلك أي دليل، مكتفياً بإضافة القيد «في الآن» إلى الآية الكريمة؛ مما يجعل اعتراضه غير مقبول، فضلاً عن أنه يفتح بابا لشكوك تشوش على الجمهور معتقداته، ذلك أنه إذا كان من المستحيل على الدوام أن يكون تعدد الآلهة مفسداً للعالم، فإن الجمهور، على عادته في استنباط مفهوم الكلام من منطوقه، يستدل من ذلك على أنه من الجائز ألا يكون تعدد الآلهة مفسداً للعالم في وقت من الأوقات، وحيث إن هذا التعدد في الآلهة مفسد للعالم الآن، فقد يكون غير مفسد له في وقت من أوقات المستقبل؛ وقد نضيف إلى هذه القاعدة الطبيعية في استنباط المفهوم، قاعدة تبليغية معتبرة تجعل النفي في الخطاب الطبيعي لا يدخل على محمول القضية فقط، بل قد يدخل أيضاً على موضوعها، وهي قاعدة «النفي الاقتضائي»[176]؛ فإذا صار العامي إلى العمل بمقتضى هذه القاعدة الطبيعية، فإنه يستنبط من القول: «من الجائز ألا يفسد تعدد الآلهة العالم في وقت من أوقات المستقبل»، القول الآخر؛ وهو: «من الجائز أن يُفسِد توحد الآلهة العالم»؛ والشاهد على ذلك سلامة التركيب الطبيعي التالي: «يجوز ألا يكون تعدد الملوك سبباً في فساد المدينة، بل وجود الملك الواحد»؛ فما أشد خروجنا بهذه النتائج التي يولدها الخطاب الطبيعي ومستواه التبليغي عن مقتضى الدليل الشرعي؛ وإنما هي ثمار قول ابن رشد بالتقييد الوقتي لفساد العالم؛ ولكم في طي هذه الثمار من سم ناقع!

والقول الجامع في هذا هو أن اعتراضات ابن رشد على دليل الممانعة لم تستوف الخاصية الطبيعية من الجهات الآتية:

أ ـ جعل ما ليس محالاً في هذا الدليل محالاً.

ب ـ تفضيل القياس الشرطي المتصل على القياس الشرطي المنفصل من غير دليل.

ج ـ جعل ما حكمه الدوام حكمه التوقيت، مما أفضى إلى شكوك مشوشة.

وإذا كان أبو الوليد قدوقع في أخطاء منهجية لا تليق به في الجانب التهديمي من اعتراضاه على دليل الممانعة، أيكون قد نجا منها في الجانب التأسيسي من هذه الاعتراضات، فتكون أدلته مستوفية لشرائط الخاصية الطبيعية فيها؟

3.2.3.4 ـ نقد الجانب التأسيسي من اعتراضات ابن رشد: استند أبو الوليد، هو الآخر، إلى آية الفساد، مبيناً لنا كيف أن دلالتها مغروزة في الفطرة الإنسانية[177]، وآتياً بالدليل التالي:

---

(176) النفي على ضربين: «النفي القضائي»، وهو الذي يدخل فيه النفي على المحمول كما إذا قلنا: «ليست الشمس طالعة»، فيكون المقصود هو نفي الطلوع مع التسليم بوجود الشمس، و «النفي الاقتضائي» وهو النفي الذي يدخل على الموضوع كما إذا قلنا: «ليست جزيرة الوقواق مسكونة»، فيكون المقصود هو نفي وجود جزيرة الوقواق.

(177) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .155.

«إذا كان ملِكان (بكسر اللام) كل واحد منهما فعله غير فعل صاحبه، إنه ليس يمكن عن تدبيرهما مدينة واحدة، لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد، فيجب بالضرورة ـ إن فعلا معاً ـ أن تفسد المدينة الواحدة؛ إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عاطلاً؛ وذلك منتف في صفة الآلهة. فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة، هذا معنى قوله سبحانه: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»[178]، فلنسم هذا الدليل بـ «دليل المدينة».

فإذا نحن تأملنا ملياً في تركيب هذا الدليل، فسوف نجد أنه يتألف من أدلة كثيرة، نقف عند ستة منها، ثلاثة مصرح بها وثلاثة بقيت مضمرة، تعويلاً على قدرة الجمهور الاستنتاجية.

أما الأدلة الثلاثة المصرح بها، فهي:

*** الدليل الأول:**

الإلهان كالملِكين يصدر عنهما فعلان اثنان،

لأنهما فاعلان من نوع واحد.

*** الدليل الثاني:**

الإلهان فاعلان من نوع واحد،

والألوهية منافية للعَطل (أي عدم الفعل)،

فلا بد إذن لهذين الفاعلين أن يفعلا على الدوام.

*** الدليل الثالث:**

كل فاعلين اثنين من نوع واحد يصدر عنهما فعلان اثنان،

واجتماع الفعلين من نوع واحد يفسد المحل الواحد،

فلا بد للفاعلين من نوع واحد إذن أن يفسدا المحل الواحد.

وهناك أدلة مضمرة لا يحصل تمام البرهان إلا بها، نذكر أقربها إلى ظاهر الأدلة السابقة.

*** الدليل الرابع:**

العالم كالمدينة يفسد،

---

(178) المصدر نفسه، ص .155-156، ننبه إلى أنه ينبغي تصحيح النص بإضافة «غير»؛ فقد جاء في النص: «إذا كان مَلِكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه»، فهذا غير صحيح، بل الصحيح بمقتضى منطق النص هو «إذا كان ملكان كل واحد منهما فعله غير فعل صاحبه» كما جاء ذلك في نسخة «موللر» المذكورة في الهامش.

لأن فاعلين من نوع واحد فعلاً معاً.

* **الدليل الخامس:**

الإلهان مفسدان للعالم كالملكين في إفسادهما للمدينة،

لأن فعليهما اجتمعا في محل واحد.

* **الدليل السادس:**

كل فعلين من نوع واحد يفسدان المحل،

وفساد المحل هو أن يصير محلين اثنين،

فكل فعلين من نوع واحد إذن يُصَيِّران المحل محلين.

بعد أن أبرزنا البنية الاستدلالية المركبة لدلىل المدينة، نبدي الملاحظات التالية:

أ ـ أن الأدلة الفرعية الستة المستخرجة من هذا الدليل هي أقل الأدلة التي يجوز استخلاصها منه؛ فقد كان بالإمكان أن نضيف إليها دليلاً، أولاً على العَطَل، باستمداد مقدماته من مواضع أخرى من نص ابن رشد في الوحدانية، مثل المقدمة: «إن الذي يقدر على اختراع البعض، يقدر على اختراع الكل»[179]، ودليلاً ثانياً على «اثنينية الفعل» باستمداد مقدماته من نفس النص مثل: «إنَّ الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد»، ودليلاً ثالثاً على «الفعل» ببيان أن الفعل لا ينفك عن المفعول وأن للفعل الواحد مفعولاً واحداً.

ب ـ أن ثلاثة من الأدلة الفرعية الستة التي يتكون منها دليل المدينة هي أدلة من صنف قياس الغائب على الشاهد؛ أولها: طرد حكم الملِكين، وهو صدور الفعل عنهما، في الإلهين؛ والدليل الثاني: إجراء حكم المدينة، وهو الفساد، في العالم؛ والدليل الثالث: نقل حكم الملكين، وهو إفساد المدينة، إلى الإلهين في إفساد العالم؛ وقد كانت عادة ابن رشد أن يستبدل بالصورة العامة لقياس الغائب على الشاهد، صورته الخاصة التي هي قياس الأولى[180]، بمعنى أنه بَدَل أن يقول، على طريقة الأول، إن الحكم إذا ثبت في الشاهد، وجب ثبوته في الغائب، كان يقول على طريقة الثاني، إنه إذا وُجِد في الإنسان فهو أولى أن يوجد في الإله[181]، إلا أن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً؛ لأن الغالب على مدلول ما في الغائب أن يكون متعلقاً بالذات الإلهية؛ أما معنى «الأولوية» الذي يورده، فالتسليم به مشترك بينه وبين خصومه، لأنه أمر يجعلونه من مضمرات قياسهم لفرط بداهته.

ج ـ أن مقدمات هذه الأدلة الفرعية ليست كلها «بينة بنفسها»؛ ولتوضيح ذلك،

---

(179) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .158.

(180) المصدر نفسه، ص .157.

(181) المصدر نفسه، ص .169.

نقف عند الدليل الفرعي الثالث؛ فمقدمته الأولى، وهي «كل فاعلين من نوع واحد يصدر عنهما فعلان» أو بلفظ النص السابق: «ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد» أو كما جاء في نسخة أخرى «الفعل الواحد لا يصدر إلا عن واحد»، ليست قضية معروفة بنفسها، لِمَ لا يجوز أن يشترك الفاعلان في فعل واحد كما إذا اشترك العاملان المختلفان في حمل الشيء الثقيل الواحد، فلا واحد منهما بمفرده حمله ولا فعلهما مختلف؟ قد يكون عند ابن رشد ما يدفع به اعتراضنا، لكن يبقى أنه يُصِرُّ إصراراً على وضوح هذه المقدمة وبداهتها، معاوداً ذكرها في النص ثلاثاً، من غير أن يرى ضرورة إقامة الدليل عليها؛ ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أنه يجعلها الأصل الذي يبني عليه دليل المدينة، فلولاها لما أمكنه إدراج مسألة وحدة العالم في دليله والتوسل بها في إثبات وحدانية الإله؛ وكذلك المقدمة الثالثة، وهي: «اجتماع الفعلين من نوع واحد يفسد المحل الواحد» أو بلفظ النص: «متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد، فسد المحل ضرورة»، فليست أقل خفاء من الأولى، فلم لا يجوز أن يكون اجتماع الفعلين بمثابة فعل واحد، فلا يفسد به المحل؟ ولِمَ لا يمكن للمحل أن يفسد إلا بجريان فعلين من نوع واحد عليه، هذا على فرض أن مفهوم «النوع الواحد» بيِّن بنفسه؟

د ـ أن مدلول «الفساد» بحسب ابن رشد ليس هو مدلوله في الآية الكريمة كما يفهمه الجمهور وكما هو وارد في كتب التفسير، وهو «التغالب المفضي إلى اختلال نظام العالم المشاهد»[182]، إذ مدلوله عنده هو «حصول عالمين اثنين»[183]، وشتان بين المدلولين؛ فالأول منهما يجعل الفساد عاماً يشتمل على معان، طرفها الأدنى اضطراب العالم، وطرفها الأقصى عدم تكونه، وبينهما مراتب متعددة من الفساد؛ في حين لا نجد للمدلول الرشدي أي موقع في هذه المراتب الممكنة للفساد، حتى إن الفساد بالمعنى الرشدي، أي «الاثنينية العالمية»، لا يعد فساداً من جهة استعمال الجمهور لهذا اللفظ.

هـ ـ أن مدلول العالم عند أبي الوليد ليس هو مدلوله الطبيعي، إذ يقترن عنده اقتراناً بمفهوم «الوحدة»، فلا عالم إلا واحد ولا عالم مع التعدد؛ والبرهان على وحدانية الإله لا يمكن إلا أن يكون بطريق وحدة العالم، أو بالأولى، بطريق «واحديته» إن لم يصح أن نقول «وحدانيته»؛ أما الجمهور، فلا يسبق إلى فهمه من لفظ «العالم» إلا معنيان أساسيان: أحدهما، أنه هو كل ما سوى الإله، سواء كان واحداً أو كثيراً[184]؛ والثاني، أن هذا الكل مخلوق للإله.

---

(182) الزمخشري، **تفسير الكشاف**، الجزء الثالث، ص .110.

(183) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .158.

(184) الجويني، **لمع الأدلة**، ص .76.

و ـ إذا أقمنا موازنة بين دليل الممانعة الكلامي ودليل المدينة الرشدي، فإننا نستخلص ما يلي:

ـ أن دليل المدينة ينطوي على أدلة تفوق عدداً ما ينطوي عليه دليل الممانعة، ويبقى الباب مفتوحاً لمزيد التفصيل، بينما لا يحتاج دليل الممانعة إلى هذه الزيادة، إذ جميع مضامين ألفاظه موصولة وصلاً بالمعاني الطبيعية لهذه الألفاظ.

ـ أن معنى «الفساد» في دليل الممانعة أقرب إلى الخطاب التبليغي من معناه في دليل المدينة، ذلك أن الأول يفيد «عدم التكون»، وهو أقصى معاني الفساد في الاستعمال الجاري، بينما يفيد الثاني «الاثنينية العالمية»، ولا أصل له في هذا الاستعمال.

ـ أن مفهوم «العالم» في دليل المدينة بعيد عن معناه في الخطاب الطبيعي بعداً لا نجده في استعمال دليل الممانعة لهذا المفهوم؛ ذلك أن الأول، وإن كان يدل بلفظ «العالم» على معنى «الكل» كالثاني، وهو معنى له أصل في الخطاب التبليغي، فإنه يفترق عنه بوجهين من وجوه استخدام هذا اللفظ يبتعد بسببهما عن مقتضى التبليغ الطبيعي؛ أولهما: أن معنى «الغيرية» (أو «السوى») الوارد في التعريف الطبيعي للعالم (أي كل ما سوى الإله) غير مصرح به، بحيث يحتمل مدلول الكل فيه جميع مراتب الوجود، انطلاقاً من المبدإ الأول وانتهاء بالمحسوس؛ في حين لا يستعمل الثاني الكل الدال على العالم إلا بمعنى كل ما سوى الإله، فيكون قد اقتبس المعنى الطبيعي بعينه؛ والوجه الثاني، أن «وحدة العالم» مصرح بها تصريحاً يحمل الجمهور على اعتقادها، وهي على الحقيقة، مبدأ يختص به ابن رشد؛ بينما «تعدد العوالم» الذي هو مبدأ خاص بخصومه لم يُستخدم قط في دليلهم، بحيث يلزمون الجمهور بالتصديق به ولو أنه لا مانع أن يجتمع وجود الإله الواحد ووجود العوالم الكثيرة، أليس ذلك من كماله الذي لا يحد ومن قوته التي لا تتناهى ومن نعمه التي لا تحصى!

والقول الجامع في هذا المقام هو أن الجانب التهديمي من اعتراضات أبي الوليد على القيمة الطبيعية لدليل الممانعة قد تأدى إلى ارتكاب بعض الشناعات وإثارة بعض الشبهات بسبب إحالته ما ليس بمحال وتفضيله القياس الشرطي المنفصل وحكمه بتوقيت فساد العالم.

كما أن جانبها التأسيسي قد أخل بالمعايير الثلاثة المشترطة في تحصيل الخاصية الطبيعية في الدليل الشرعي من الوجوه التالية:

أ ـ **خفاء المقدمات**: نجد من المقدمات ما يعد من الأصول الأساسية في الدليل، لكنها بقيت دون بيان شاف يدفع عنها الاعتراضات التي يمكن أن ترد عليها، كما نجد فيها مفاهيم، مثل «العالم» و «الفساد»، يدخل عليها من الإجمال ما يجعل الناظر يتعثر في اقتناص مدلولها من خلال تتبعه لأطوار التدليل.

ب ـ **كثرة المقدمات:** إذا تعددت الأدلة الفرعية لدليل المدينة، تعددت بالطبع المقدمات، وقد أحصينا في دليل المدينة تسعة أدلة ممكنة مع بقاء الباب مفتوحاً لغيرها؛ وإذا نحن اعتبرنا البنية الاستدلالية المزدوجة لأقيسة الغائب على الشاهد الثلاثة لهذه الأدلة التسعة ـ هذه البنية التي تجعل كلاً منها مؤلفاً من دليل استقرائي ودليل استنباطي كما أسلفنا توضيحه ـ فإن عددها يتضاعف، فتتكاثر المقدمات ويضيع بينها الناظر فيها ببادىء الرأي.

ج ـ **بُعد النتائج:** إذا تعددت المقدمات، بعدت النتائج، علماً بأن إدراك النتائج قد يبعد من غير تعدد المقدمات ولا خفائها؛ وحسبنا شاهداً على ذلك، بعد نتيجة النتائج في دليل المدينة، فهي تقرر حكماً لم يرد قط في آية الفساد، إذ تقضي بفساد **العالم الواحد** عند وجود إلهين اثنين، بينما الآية تقضي بفساد «السماوات والأرض»، من غير إشارة إلى عدد العوالم، لا وحدة ولا كثرة، عند وجود آلهة من غير تحديد لعددهم، لا اثنين ولا أكثر.

وليست مقدمات دليل المدينة الرشدي خفية فحسب، بل هي أخفى من مقدمات دليل الممانعة الكلامي؛ فليس في هذه الأخيرة خفاء في الألفاظ مثلما في تلك، وليس من بينها قضايا غير متداولة بين الجمهور؛ كما أن مقدمات دليل المدينة ليست كثيرة فحسب، بل هي أكثر عدداً من مقدمات دليل الممانعة، نظراً لتعدد الأدلة الداخلة في تركيبه، ثم إن نتائج هذا الدليل ليست بعيدة فحسب، بل هي أبعد من نتيجة دليل الممانعة، ذلك أن هذه الأخيرة لا تحصر عدد الآلهة في اثنين ولا تتوسل بـ «واحدية» المراد وهو هنا العالم، بل إنها تتوسل بوحدانية المريد، ترى في تمام مراده دلالة على كماله.

وقد التزمنا معايير ابن رشد نفسها في تحديد القيمة الطبيعية لدليل المدينة، حرصاً منا على أن نعامله في نقدنا له بمثل ما عامل به خصومه في نقده لهم، حتى لا يقال إننا آثرنا الميل إلى الخصوم بوضع معايير أوفى بأغراضهم؛ وقد كان بالإمكان أن نشترط شروطاً تراعي مقتضيات التداول والتداخل التي وجهت تقويمنا لنماذج التراث إلى حد الآن، فنوجب العمل بالضوابط التالية:

أ ـ أن تكون مضامين المقدمات تداولية، ونعني بهذا أن تكون محتوية على معنى عقدي أو لغوي أو معرفي مألوف للجمهور وموصول بالخطاب الطبيعي.

ب ـ أن تكون هذه المضامين متداخلة العناصر، ونعني بذلك أن يكون استمدادها من آفاق معرفية متفرقة لا يحول دون تفاعلها فيما بينها بالقدر الذي يجعل صلتها بأصولها في هذه الآفاق محدودة الظهور وخفية التأثير.

ج ـ أن تُستَقرأ النصوص القرآنية التي تتطرق عن قرب أو بعد إلى نفس المضامين،

ويؤخذ بنتائج هذا الاستقراء في وضع المقدمات، ولا تصرف هذه النتائج إلا بأدلة قطعية.

د ـ أن يُرجَع إلى ما أثبته المفسرون بصدد هذه النصوص وبصدد الألفاظ التي جاءت في المقدمات، ولا يقع تجاوز ما أثبتوه، لغة وحكماً، إلا بفتح باب الاستشكال المعرفي الذي لا يتعدى أفق الجمهور.

هـ ـ أن تفتح هذه الأدلة التبليغية الطريق للجمهور لمزيد التطلع والتيقظ، حتى يقف على عتبة الحكمة، وينال منها ما قدر عليه ويستثمر منها ما خبره.

وواضح أن معايير ابن رشد الثلاثة، يقين المقدمات وقلتها وقرب النتائج، تندرج كلها في الضابط الأول (أ) من ضوابطنا الخمسة؛ فمقتضى التداول المنصوص عليه فيه هو الأصل الذي يحدد اليقين والقلة في المقدمات والقرب في النتائج، وإليه ينبغي الرجوع في ضبط العلاقة الاستدلالية مع الجمهور.

أما الضابط الثاني (ب) والخامس (هـ)، فلا يعمل بهما ابن رشد، بل يعارضهما أشد معارضة؛ فلا يقبل بالوصل بين آفاق المعرفة ولا بالوصل بين مراتبها؛ ولا نظن أحداً غيره كفَّر من يصرح بالحكمة للجمهور، وأنحى باللائمة على الجامع بينها وبين الشريعة[185].

أما الضابطان الثالث (ج) والرابع (د)، فيبدو أن ابن رشد وإن أخذ بالثالث منهما، وقام باستقراء الآيات التي تناسبه، وأثبتها في نصوصه للتدليل على دعاويه، فإنه لم يأخذ بالرابع؛ إذ كان يسلك في شرحها متى كان المراد الوقوف على ظاهرها وفي تأويلها متى اقتضى التنبيه ترك ظاهرها، مسالك تختلف عن مسالك المفسرين وتتفق مع مسالك أرسطو؛ فالراسخون، على سبيل المثال، هم أهل البرهان، وآيات الخلق هي آيات دالة على قدم العالم، وهكذا.

وبعد أن أنهينا الكلام في القسم الأول من الاعتراضات التي يوردها ابن رشد على القيمة الطبيعية لدليل الممانعة، ننعطف على القسم الثاني من هذه الاعتراضات والخاص بالقيمة الصناعية لهذه الدليل.

3.3.4 ـ تقويم الاعتراضات الرشدية على القيمة الصناعية لدليل الممانعة: لا بد أيضاً في هذا التقويم من الاعتماد على معايير توجهنا فيه؛ ومعلوم أن القيمة الصناعية للدليل كما يتصورها ابن رشد هي ما قرره أرسطو بصددها، على خلاف القيمة الطبيعية التي اجتهد هو في وضع معاييرها، انطلاقاً مما أفاده به الفارابي، فضلاً عما استفاده بنفسه من العلم الشرعي.

ولئن سلمنا بهذه الضوابط الطبيعية التي وضعها أبو الوليد، فلا نسلم له ضوابط

---

(185) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .182-184؛ **فصل المقال**، ص .58-60.

القيمة الصناعية المنقولة لسببين رئيسيين: أحدهما، أن تصوره للفلسفة تصور تقليدي، إذ لا يفرق بين مقتضاها ومقتضى العلم، فيجعلها مقلدة أو تابعة له؛ وهذا أمر صار غير مسلم، ولا حاجة للخوض فيه، إلا أن نقول إن هذه التبعية للعلم الصناعي هي التي حَرَمَتْ الفكر الفلسفي العربي من وجدان المسالك الواصلة بينه وبين الإمدادات التداولية، حتى قام من قَلَب الضعف قوة، فجعل ينادي بقطع الصلة بمجال التداول؛ ومن عَكَس الخطأ صواباً، فصار يدعو إلى عدم التصريح بعيون الحكمة لأهل هذا المجال. وبيِّن أن المقصود من اعتراضنا على ابن رشد، هو مطالبته بالتمييز، فيما يطلق عليه اسم «الصناعي» أو «البرهاني»، بين الجانب العلمي الذي نقبله وبين الجانب الفلسفي الذي لا نقبله إلا متى وافق موجبات التداول أو وافق ما يمهد إليها أو يواصل آثارها؛ والسبب الثاني أن الصناعة المنطقية الأرسطية تشوبها نقائص، على دقة تقنياتها وسعة آفاقها، ولا يضرها ذلك كثيراً، فَحُكْم العلم أن يخطىء بقدر ما يصيب؛ لكن عدم اعتبار هذه النقائص عند النظر في قضايا التراث أمر لا يستسيغه العلم نفسه ولا يسوغه عاقل، فكيف يُستساغ أو يسوغ وقد ركب البعض هذه النقائص الأرسطية جاعلاً منها دلائل الصواب وأسباب الكمال، وهو لا يدري أنه يفعل ما يفعل بغير هدى، ثم صار يتحامل على التراث وينقِّص من رجاله حيث كان ينبغي أن يُحمَد ويُشرَّف أهله لتفطنهم لما لم يتفطن إليه غيرهم، ولخدمتهم للمعرفة الإنسانية من الجهة التي لم تخطر على بال هذا الغير.

لذا، نقرر أن القانون الأرسطي في الصناعة الفلسفية والمنطقية لا يقبل في تقويم اعتراضات ابن رشد على القيمة الصناعية لدليل الممانعة، إلا عندما يوافق معيار التفريق بين الفلسفة والمنطق ويوافق معيار تصحيح الصناعة المنطقية الأرسطية. ولنندفع الآن في تقويم معارضة ابن رشد الصناعية لدليل الممانعة، ولنقسم هذه المعارضة إلى أقسام أربعة: «معارضة الاختلاف بالاتفاق»، و «معارضة نفي التعاون بالتعاون»، و «معارضة نفي التعاون الكلي بالتعاون الكلي»، و «معارضة التوجيه الضروري بالتوجيه الاحتمالي»؛ كل واحدة من هذه المعارضات الأربع تتفرع إلى فرعين: معارضة في جانب التصنيع المنطقي، ومعارضة في جانب التصنيع الفلسفي؛ ولنبتدىء بنقد القسم الأول منها، وهو معارضة الاختلاف بالاتفاق، نقداً منطقياً وفلسفياً.

1.3.3.4 ـ نقد معارضة الاختلاف بالاتفاق: لقد كانت اعتراضات ابن رشد الصناعية على دليل الممانعة، تدور على أن البرهان على وحدانية الله يكون بطريق فرض اتفاق الآلهة كما يكون بطريق فرض اختلافها. ولعل المرء يتساءل كيف اهتدى ابن رشد إلى هذا الفرض الجديد وما دليل صناعيته؛ لا نريد الغوص في الأسباب الأرسطية البعيدة التي تكون قد حملته على ذلك، وإنما يكفينا دلالة على صناعية أو قل برهانية هذا الوجه الافتراضي عنده ما نجده في سياق كلامه عن الوحدانية الإلهية.

نَعْلم أن ابن رشد يأخذ في مجال الخطاب الإلهي بمبادىء ثلاثة أساسية، بعضها منقول عن الخطاب الفقهي والأصولي، وبعضها الآخر ينسبه إلى نفسه، وهي «مبدأ السكوت»، ومقتضاه أن الشرع سكت عن أحكام رعاية لمصلحة مدارك المكلف العقلية أو قدراته العملية، و «مبدأ التنبيه»، ومقتضاه أن الشرع نبه على معان يجب طلبها لتبين مقاصده الحقيقية من وراء أحكامه المقررة، ثم «مبدأ التأويل»، ومقتضاه أن كل ما كان من أحكام الشرع مخالفاً لما أفضى إليه البرهان، ينبغي صرفه عن ظاهره. ويترتب على الأخذ بهذه المبادىء الثلاثة أن للخطاب عند ابن رشد مستويين اثنين: أحدهما، ظاهر والآخر، باطن؛ وأن قضايا الحق والبرهان والمعرفة تكون دائرة في مستوى الباطن، فلا يكون البرهان إذن إلا في جانب مخالفة الظاهر. وبناء على هذه المبادىء الخطابية الثلاثة وعلى ما يترتب عليها عند النظر في قول ابن رشد في مسألة الوحدانية، نجده يستقرىء الآيات الكريمة الثلاث التي تدل على الوحدانية، أولاها: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»، وقد سميناها «آية الفساد»؛ والثانية: «ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله، إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض»، ونطلق عليها «آية العلو»؛ والثالثة: «قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً»[186]، وندعوها «آية العرش»، ثم يدخل في بيان معانيها على طريقته. غير أن الثابت في هذه المعاني التي استخرجها أبو الوليد من ظاهر هذه الآيات هو أنها تستدل على وحدانية الله بنفي إمكان وجود آلهة مختلفة الأفعال؛ وعلى هذا الأساس، يكون الاختلاف في الأفعال بين الآلهة هو المفضي إلى فساد العالم.

ومتى عرفنا أن الخطاب الشرعي خطاب تبليغي يأخذ بالظاهر ويعم توجيهه الجمهور والعلماء، وأن القول البرهاني قول صناعي يأخذ بخلاف الظاهر ويختص بالعلماء، أدركنا كيف أن أدلة الشرع التي تتوسل بمعنى «اختلاف أفعال الآلهة» في إثبات وحدانية الله لا تضاهيها إلا براهين صناعية تتوسل بخلاف هذا المعنى، ولا خلاف له إلا القول بمعنى **اتفاق أفعال الآلهة**؛ وهذا هو المسلك الذي يبدو أن ابن رشد اتبعه لتعيين منطلقه في إقامة الدليل البرهاني على هذه الوحدانية كما هو مسلكه في غيره من الأدلة، إذ لا برهان إلا بما يحتمل أن يعارض الظاهر، وإلا فما أغناه عن هذه الدعوة إلى إيصاد أبواب الحكمة على الجمهور، وعن استنكار فعل من يجرؤ على فتحها، فضلاً عن الاستنجاد بمن يقطع دابر هذا الفاتح.

وعلى هذا، فإن خطاب المتكلمين الذي لا يقدر على النفاذ إلى هذا الوجه الخفي والمعارض للوجه الظاهر، والذي يقتبس مبادئه من هذا الظاهر فحسب، لا يمكن أن ينفع الجمهور، لأنه خروج إلى «تعمق» غير مألوف له، ولا الخاصة، لأنه ليس دخولاً في التعمق

(186) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية: 22؛ سورة المؤمنون، الآية: 91؛ سورة الإسراء، الآية: 42.

الذي هو مألوف لهم. فكان الأشاعرة بوقوفهم عند معنى «الاختلاف بين الآلهة» المنصوص عليه في الشرع، وعدم طلب المعنى المعارض الذي هو المؤسس للصناعة، وهو «الاتفاق بين الآلهة»، قد أتوا بدليل ضعيف على الوحدانية لا يرقى إلى اليقين البرهاني المطلوب.

وإذا كان ابن رشد قد قصد الاستجابة لمقتضى الصناعة بإيثاره الاشتغال بمفهوم «اتفاق الآلهة»، على الاشتغال بمفهوم «اختلاف الآلهة»، فلنتفحص اعتراضاته على دليل الممانعة الآخذ بالاختلاف، من الجهتين الصناعيتين: المنطقية والفلسفية، ما دمنا قد قررنا التمييز بينهما في تقويم هذه الاعتراضات، على خلاف ما يذهب إليه ابن رشد من إنزال أحدهما مكان الآخر، فانظر كيف أنه، لما أراد إثبات مشروعية الفلسفة في **فصل المقال**، دخل في إثبات مشروعية المنطق، فأخذ في الاحتجاج له، مبيناً مزاياه ووجوه اشتراكه مع الفقه، بل وفائدته الجمة له، ولم يأت إلى مناقشة القضايا الإلهية التي هي المعنية أصلاً بإثبات المشروعية إلا بعد أن انتهى من توضيح الآليات المنطقية المفيدة للمعقول والمنقول، ومن توضيح ما يترتب على ذلك، إن تمييزاً بين الظاهر والباطن، أو أخذا بالتأويل. وبعد هذه الإشارة، لنمحص اعتراضه على القيمة الصناعية: المنطقية والفلسفية، لمفهوم «اختلاف الآلهة».

يحدد لنا أبو الوليد الطريق الذي سلكه العقل للوصول إلى إقرار الاتفاق بين الآلهة؛ وليس هذا إلا نفس الطريق الذي أقر من جهته بالاختلاف بينها، ألا وهو طريق قياس الغائب على الشاهد! ولا غرابة في ذلك، فقد وضحنا سابقاً كيف أنه، وإن وضع حدوداً لاستعمال هذا الاستدلال، كثيراً ما كان يتجاوزها؛ وهذا واحد من المواضع الكثيرة التي يتعدى فيها هذه الحدود، ما دامت طبيعة الآلهة غير طبيعة البشر، وما دام الاختلاف أو الاتفاق الذي قد يكون بينها ليس هو الاختلاف أو الاتفاق الذي يكون بيننا. وبهذا الاعتبار، لا تفوق الصناعية المنطقية أو قل، إن شئت، «التصنيع المنطقي» لمفهوم «الاتفاق»، الصناعية المنطقية لمفهوم «الاختلاف»، فالأصل في كلا المفهومين قياس الغائب على الشاهد، ولو أن الثانية تفضل الأولى من حيث حفظها لما قررته من طرق استدلالية، بينما الأولى لم تحفظ طرقها، وخرجت إلى العمل بطريق خصومها في الاستدلال؛ وهذا الخروج، وإن لم يكن فيه نزول بالقيمة المنطقية لمفهوم الاتفاق، فإنه إخلال بالتنسيق المنهجي، إذ لا يتسق وما قرره البرهانيون من أصول استدلالية.

وإذا كان ابن رشد يرى أن العقل يجوّز اتفاق الإلهين كما يُجوّز اختلافهما، فإنه ينسب إلى المتكلمين إنكار جواز اتفاق الآلهة. ونعترض على هذه النسبة لمخالفتها ما هو منصوص عليه في دليل الممانعة، إذ تقول مقدمته الكبرى «لو كانا اثنين فأكثر، لجاز اختلافهما»، ونستدل على صناعية مفهوم «جواز الاختلاف» من الوجوه الآتية:

أ ـ أن في التنصيص على جواز الاختلاف دلالة قاطعة على جواز ضده بموجب مفهوم «الجواز»، إذ هو نقيض الضرورة بالمعنى العام، ومقتضاه أنه إذا جاز الشيء، جاز ضده؛ ومتى جوز المتكلمون الاختلاف، فقد أقروا بإمكان الاستدلال بواسطة اتفاق الآلهة على الوحدانية الإلهية كما يمكن الاستدلال عليها بواسطة الاختلاف.

ب ـ أن تخيير المتكلمين لطريق اختلاف الآلهة في الاستدلال تبرره ضرورتان: إحداهما، منطقية والأخرى، فلسفية.

ـ **الضرورة المنطقية**: إن مفهوم «الاتفاق» غير إجرائي أو قل غير صناعي، ما عدا إذا كان راجعاً إلى معنى التطابق؛ وليس هذا مراد ابن رشد، وإلا كان دخوله في البرهان لا معنى له، لأن الآلهة المتطابقة ليست إلا إلهاً واحداً، وإنما قصده الاتفاق الذي يبقي على جانب من الاختلاف، الأمر الذي يبعده عن مقتضى التصنيع المنطقي، بينما مفهوم «الاختلاف» لا إشكال فيه من هذا الجانب، ذلك أنه لا يمكن القول بوجود إلهين إلا متى تعينت صفة واحدة فأكثر، تفرق بينهما، وإلا تعذر الكلام عن وجود إلهين؛ وهذا ما تقتضيه صناعة المنطق، فمن أراد أن يحكم بوجود شيئين اثنين، فلا بد أن يجد وجهاً يتمايزان به وإلا كانا شيئاً واحداً؛ ولذا، اتجه الأشاعرة إلى الاستدلال بالاختلاف بعدما وضعوا إمكان وجود إلهين فأكثر، فيكون طريقهم أكثر تصنيعاً منطقياً من طريق الاستدلال بالاتفاق.

ـ **الضرورة الفلسفية**: إن مفهوم «الاختلاف» يفتح الباب لتعدد العوالم مع تعدد الآلهة، بحيث يكون لكل منها حَقُّه في إيجاد عالمه بحسب مراده؛ ولا يستحق الألوهية منها إلا من قدر على خلق عالمه، أما من عجز عن ذلك، فليس بإله؛ ولا نظن إلا أن من عيّن صفة واحدة يختلف بها إلهان اثنان، لا محالة معين لعالمين اثنين تفرق بينهما هذه الصفة، وإلا كيف يختلفان؟ إذ لا إله إلا مع عالم يخصه (من دون غيره)، في حين أن من اختار مبدأ **الاتفاق بين الآلهة** يسد الطريق أمام هذا الإمكان، ويتصور آلهة متعددة من غير عوالم تفرقها، مقيماً لها في الجهات القصوى لهذا العالم[187]، فهي جميعها آلهة تتجه إلى صنع هذا العالم الواحد ولا عالم سواه.

غير أن نصيب نظرية الاختلاف من التصنيع الفلسفي يبدو لنا أوفر من نصيب نظرية الاتفاق من الوجوه الثلاثة الآتية:

أ ـ أن مدلول الصفة الذي به يفترق الإلهان في دليل الممانعة متعين، بينما مدلول الصفة الذي به يتفقان في دليل المدينة لابن رشد غير متعين؛ ذلك أن الأول منهما يحدد

---

(187) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .176-185.

صفة وجود العالم (أو عدمه) كأساس لاختلاف الإلهين، لأن كل شيء ثبت لأحدهما انتفى عن الآخر، فهما مختلفان؛ فأحدهما يريده والآخر لا يريده، والذي تحقق مراده هو الإله؛ بينما دليل المدينة لا يحدد الوجه الذي به يتفقان، وإنما يبني على هذا الاتفاق ليستنتج أنهما يتعاونان؛ هذا، وليس يخفى أن تعيين وجه الاختلاف بالنسبة لفاعلين اثنين أفيد من تعيين ما به يتفقان، لأن وجه الاتفاق لا يكون به إبراز اثنينيتهما، على عكس وجه الاختلاف الذي يبرز هذه الاثنينية.

ثم إن صفة «إيجاد العالم» التي ميز بها دليل الممانعة بين الإلهين، هي بالذات الصفة التي يستدل بها المتكلمون على وجود الله في دليل الحدوث المعلوم؛ فيكون دليل الممانعة قد بنى استدلاله على الإقرار بدليل الحدوث، بحيث يكون مبدأ الحدوث الذي انطلق منه دليل الممانعة هو أنه «لا إله بغير إحداث العالم»، وتكون نتيجته متفرعة عن هذا المبدإ، وهي: «إن من قدر على إحداث العالم، فهو الإله الواحد»، مما يجعل أدلة الأشاعرة مندرجة في نسق متكامل يشد بعضه بعضاً؛ بينما لا وجود لمثل هذا التنسيق بين دليل العناية ودليل المدينة الرشديين، فالأول منهما يستدل على وجود الإله بالاستناد إلى تسخيره العالم للإنسان، في حين لا يستدل الثاني على وحدانيته بالبناء على هذا التسخير كما يقتضيه التنسيق المنطقي، منطلقاً في ذلك من مبدإ شبيه بالمبدإ الحدوثي الأشعري، وهو: «لا إله بغير تسخير للعالم»، ومولداً منه النتيجة المطلوبة، وهي: «إن من قدر على تسخير العالم، فهو الإله الواحد»، بل يستند ابن رشد كما سنرى، إلى مبدإ اتفاق الآلهة، فيفرع عليه النتيجة التالية، وهي: «لا وحدانية للإله بغير وحدة العالم».

ب ـ أن الإمكانات التدليلية لنظرية تعدد العوالم المتضمنة في دليل الممانعة أوسع من الإمكانات التدليلية لنظرية توحد العالم المتضمنة في دليل المدينة، لأن طرق عبور العقل بين العوالم في دليل الممانعة تصير منفتحة، والأمثال والنظائر تصير متكاثرة، وقياسات أوصاف بعضها على بعض متزايدة، فضلاً عن إمكان تصور وجوه التفاوت بينها في «الأبْدعية»، حتى حدود أبدع العوالم الممكنة، بينما العالم الواحد كما في دليل المدينة مسدود على نفسه سادٌّ لغيره، فلا طرق ينفذ منها العقل إلى تخمين وجوه التماثل بين الآلهة المزعومة أو بين مخلوقاتها، ولا مقاييس يصل بها إلى تقدير وجوه التباين بينها.

ج ـ أن القول بتعدد العوالم يؤدي إلى توسيع آفاق الاختيار وتمديد آثار القرار، فيجد أهلها مزيداً من أسباب النهوض إلى العمل، بينما القول بالعالم الواحد يضيق الأفق ويحصر الأثر، فيجد أهله نقصاناً في البواعث على الحركة؛ ولا نستغرب أن يتأدى القائل به إلى الأخذ بمبدإ الجبرية المطلقة، ومقتضاه أن ما وقع لا بد أن يقع، فالواقع واجب كما أن الواجب واقع، ولا مجال للإمكان بينهما.

ولا يقف ابن رشد عند حد اتِّباع الخصم في استخدام قياس الغائب على الشاهد لإثبات اتفاق الآلهة كما أثبت الخصم اختلافها بواسطته، بل يتعداه إلى المقارنة بين «أولوية» الاتفاق و «أولوية» الاختلاف، فيستعمل من جديد قياس الغائب على الشاهد في صورته المعروفة بقياس الأولى، ويستنتج أن الأليق بها الاتفاق وليس الاختلاف[188]، من غير أن يورد دليلاً على ذلك أو يذكر علة توجب هذه الأولوية، إلا أن تعلقه بمبدإ «النظام والترتيب» الذي في العالم ودلالته عنده على كمال العقل الإلهي قد يكون من وراء ترجيح الاتفاق على الاختلاف بوصفه أقرب إلى إفادة معنى النظام الكوني والعقل الإلهي.

وأياً كان السبب في الإقرار بأولوية الاتفاق بين الآلهة، فإن التصنيع الفلسفي لهذه الأولوية يبدو ضعيفاً لو قورن بالتصنيع الفلسفي لأولوية الاختلاف؛ ذلك لأن هذا الاتفاق في نظرنا مستحيل، لأنه لو جاز، لكان قولنا: «آلهة متفقة» صيغة مجازية للتعبير عن القول: «آلهة غير حقيقية متفقة»، لأن عدم حصول الاتفاق هو الداعي إلى افتراض آلهة متعددة، وكيف يحصل الاتفاق وهو محل النزاع فيما بينها وأصل تعددها! وعلى هذا، فإن القول: «آلهة متفقة»، ما لَمْ يُحمل على وجه المجاز قول متناقض كتناقض القول: «المختلفة متفقة» أو القول: «المتفقة مختلفة»؛ ودليلنا في ذلك أن نقيض هذا القول، وهو: «الإله واحد» هو تحصيل حاصل، أي قول ضروري صادق على الدوام، مثله مثل قولنا «الإله موجود»، إذ الإله موجود دائماً لم يزل ولا يزال، فكذلك هو واحد أبداً وأزلاً لم يتعدد ولا يتعدد.

ثم إن القول باتفاق الآلهة ينطوي على عدم اعتبار مبدإ «السيادة المطلقة» الذي تتقوم به الألوهية، فالإله هو السيد الذي لا سيد فوقه ولا معه؛ فإذا كان كذلك، فإن من يقول: «إن الآلهة متفقة» كمن يقول «إن أصحاب السيادة المطلقة متفقون»، وكيف تكون السيادة المطلقة لأكثر من واحد! فيرجع هذا القول، في نهاية المطاف، إلى القول الصريح التناقض: «إن أصحاب السيادة المطلقة ليسوا أصحاب السيادة المطلقة» ما داموا قد اتفقوا فيما بينهم. وعلى هذا، فلا سبيل لرفع هذا التناقض إلا بحمل القول: «الآلهة متفقة» على المجاز، فيكون المراد منه: «أن الإله الحق لا يتفق» (أي لا يتفق مع غيره).

وهكذا، يظهر أن القول: «الآلهة متفقة» قول متناقض من جهتين: إحداهما، أننا إذا حفِظنا مدلول «الاتفاق»، صار مدلول «الآلهة» هو معنى «المختلفة» كما لو قلنا: «المختلفة متفقة»، ما دام الاختلاف هو أصل تعددها؛ والثانية، أننا إذا حفظنا مدلول «الآلهة»، صار مدلول «الاتفاق»، هو «المسودية» كما لو قلنا «الآلهة مسودة»، ما دام الله هو السيد المطلق؛ ولا سبيل إلى الخروج من هذا التناقض إلا بحمل القولين على المعنى المجازي، فيكون القول الأول دالاً على أن غير الإله متفق، والقول الثاني دالاً على أن الإله الحق لا يتفق. يترتب

(188) المصدر نفسه، ص .157.

على ذلك أن مفهوم «اتفاق الآلهة» فاقد للصناعة الفلسفية التي يمكن أن تجعل منه مفهوماً إجرائياً؛ فلا شيء أبعد عن البرهان في هذه الصناعة من التناقض، ولا شيء أبعد فيها عن اليقين من المجاز، وقد ظهر أن هذا المفهوم إما واقع في التناقض أو آخذ بالمجاز.

بعد الفراغ من النظر في معارضة ابن رشد لدليل الممانعة المستند إلى الاختلاف، بدليل يستند إلى الاتفاق، ومن تقويمها تقويماً صناعياً مزدوجاً: منطقياً وفلسفياً، نتعطف على نقد معارضة ابن رشد لدليل الممانعة النافي للتعاون بدليل يأخذ بالتعاون.

2.3.3.4 ـ **نقد معارضة نفي التعاون الكلي بإقرار التعاون الكلي**: ما يكاد ابن رشد يقرر مبدأ اتفاق الآلهة، حتى يلجأ مرة أخرى إلى قياس الغائب على الشاهد ليحدد لنا طبيعة هذا الاتفاق، فيقول: «إذا اتفقا [أي الإلهان] على صناعة العالم، كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع»(189)، وكما أن المصنوع الإنساني قد يكون واحداً تتعاون على صنعه طائفة من الناس، فكذلك المصنوع الإلهي وهو العالم يكون واحداً وتتعاون على صنعه طائفة من الآلهة؛ فتكون الآلهة متعاونة كتعاون البشر، ويكون صنع العالم واقعاً بينها؛ فلنطلق على دليل ابن رشد المعارض لدليل الممانعة اسم «**دليل المعاونة**»، باعتبار ما قضى به من تعاون بين الآلهة.

فإذا كان دليل ابن رشد قد استخدم قياس الغائب على الشاهد في إثبات التعاون الإلهي، فإن دليل الممانعة، عند خصومه، استخدم في إثبات قسمه المتعلق بنفي التعاون مبدأ منطقياً برهانياً صريحاً يعده أرسطو، وابن رشد على إثره، أول المبادىء اليقينية، وهو مبدأ عدم التناقض، وصيغة هذا القياس التمانعي هو: «يستحيل أن يتم مرادهما معاً، لأنه لو كان، يكون العالم موجوداً معدوماً»؛ فاجتماع الوجود والعدم هو بمنزلة اجتماع النقيضين، فيستحيل إذن الفرض الذي يؤدي إلى الجمع بينهما. ويلزم من هذا أن ابن رشد يستدل على معنى التعاون بقياس ظني يقدح فيه هو نفسه، في حين يستدل خصومه على عدم التعاون بمبدإ منطقي لا أيقن منه عند ابن رشد نفسه.

يبدو أن مبدأ التعاون بين الآلهة في دليل المعاونة ليس مرده إلى الاتفاق على صنع العالم على وجه الإطلاق، ولا إلى الاتفاق على صنع عالم واحد لا بعينه، وإنما إلى الاتفاق على صنع عالم واحد وواحد بعينه، فيكون المحل الواحد بعينه هو الذي أوجب تعاون الآلهة لضرورة توارد أفعالها عليه(190)؛ وليس من شك أن في هذا التقييد للأفعال الإلهية ما لا يليق بمرتبة الآلهة، لأنها محمولة على الاتفاق ومحمولة على صنع عالم واحد كما هي محمولة على تعيين هذا العالم الواحد؛ لهذا، كان هذا التقييد المثلث مانعاً من حصول

---

(189) المصدر نفسه، ص 157.

(190) المصدر نفسه، ص 157-158.

التعاون بينها على سبيل اتصافها بالإطلاق في الكمال، وإنما على سبيل الحاجة أو الاضطرار، فلا يكون تعاوناً حقيقياً بينها، وإنما سمي كذلك على سبيل التجوز؛ إذ هو أشبه ما يكون بـ «توافق آلي» كأنما بعضها مسخَّر لبعض من غير وجود مسخِّر أول بينها.

أما مبدأ عدم التعاون الذي تنبني عليه الاستحالة الثانية في دليل الممانعة، أي استحالة تمام مراد الإلهين معاً، فيجعل التنازع بين الآلهة تنازعاً على المحل الواحد لا بعينه، أو قل، بالأحرى، على مطلق المحل، باعتبار إطلاق قدراتها، بحيث أينما وجد محل فِعْل أحدها، فذاك محل فعل الآخر، فيكون تدافعاً حقيقياً لا تقييد فيه لإرادة أي منها إلا ما يكون من عجزه النابع من ذاته، فلا يكون إلهاً.

إذا اتضح التفاوت بين مبدإ التعاون الرشدي ومبدإ عدم التعاون الأشعري من الوجهين الصناعيين: المنطقي والفلسفي، فلنمض إلى نقد معارضة ابن رشد لدليل الممانعة من جهة نفيه للتعاون الشمولي، بدليل يأخذ بالتعاون الشمولي.

بعد تعيين طبيعة الاتفاق، وهو «التعاون على اختراع الكل»، يذكر لنا أبو الوليد الوصف الأساسي لهذا التعاون، وهو أنه «كلي» بالاعتبارين: الزماني والمكاني، ذلك أنه لا يمكن أن يتوقف بحيث يكون التعاون تداولاً، ولا أن يتجزأ بحيث يكون التعاون تقاسماً؛ أما عن امتناع تعاون المداولة، فيقرر أنه نقص في حقهما من غير دليل، فيكون اتفاق الإلهين هو تعاونهما تعاوناً كلياً في اختراع الكل الذي هو العالم من غير مناوبة؛ وأما عن امتناع تعاون المقاسمة (أو قل «تقسيم العمل بين الإلهين»)، فيستدل عليه بمقدمة هي: «إن الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل»؛ ومعلوم أن هذه المقدمة التي تجعل الكل يلزم عن اختراع البعض تخالف المبادىء المنطقية التي تضبط علاقة البعض بالكل، ولا تصح إلا باستنتاجها من مبدإ هو: «أن الإله قادر على جميع المقدورات»، بينما ابن رشد يجعل مقدمته هي الأصل ويفرع عليها هذا المبدأ، إذ يقول: «فيعود الأمر إلى قدرتهما على كل شيء»[191].

وإذا كان دليل ابن رشد قد لجأ في القول بالتعاون الكلي إما إلى التقرير التحكمي كما بصدد امتناع المداولة، وإما إلى قلب اتجاه الاستنتاج كما في امتناع المقاسمة، فإن دليل الممانعة يستخدم في إثبات قسمه المتعلق بنفي التعاون الكلي، أي أن لا واحد منهما يعمل، مبدأ برهانياً لا نزاع فيه في مجال المنطق الأرسطي، وهو مبدأ الثالث المرفوع؛ وصيغة هذا القسم التمانعي، هي: «يستحيل ألا يتم مراد واحد منهما، لأنه لو كان الأمر كذلك، لكان العالم لا موجوداً ولا معدوماً»، فانتفاء الشيء وانتفاء نقيضه هو بمنزلة رفع للنقيضين معاً، فيستحيل إذن الفرض الذي يفضي إلى رفعهما معاً. ويلزم من ذلك أن دليل ابن رشد يقرر

(191) المصدر نفسه، ص 158.

معنى التعاون الكلي، إما بطريق التحكم أو بطريق استنتاج غير مشروع، في حين يستدل خصمه على التعاون الكلي بواسطة مبدإ منطقي يسلم ابن رشد ببرهانيته تسليماً.

وإذا كان مقتضى التعاون الكلي بين الآلهة هو أن كل واحد منها يفعل من غير توقف حاصل على سبيل المداولة بينها ولا تجزؤ حاصل على سبيل المقاسمة بينها، ألا يكون هذا أشبه بتظاهر يباعد بينها منه بتعاون يقارب بينها؟ إن المواصلة الدائمة للفعل والمطالبة القاطعة بالكل ولو أنهما يشعران بوجود الكمال في هذه الآلهة «المتعاونة»، فإن دفع كل صيغة للمداولة وكل وجه للمقاسمة بينها، ليس من شأنه أن يدل على إقبال أحدهما على الآخر، وإنما بالأولى على إدبار بعضها عن بعض، إن لم يدل على ممارسة الاستبداد أو الطغيان؛ فأي مجال يبقى إذن للكلام عن إمكان التعاون بينها إلا أن يكون معناه انتظام أفعالها بعضها مع بعض من غير إرادة تتخير أن تفعل أو لا تفعل كما تنتظم أفعال آلة عظيمة متكاثرة الأجزاء ومتناسقة الوظائف مشتغلة اشتغالاً لا حول لها في أن توقفه، إن بعضاً أو أحياناً؛ في حين أن مقتضى عدم التعاون الكلي الذي يأخذ به دليل الممانعة في مُحاله الأول هو أن التنازع بين الآلهة لا ينقطع، وأنه لا مجال لدخولها في المداولة ولا لدخولها في الشركة، وأنه متى توقف التنازع، كان بظهور ألوهية أحدها وعجز الآخر؛ وعلى هذا، فالتنازع، هنا، لا يقبل المفاوضة بأي وجه كانت، فيكون تنازعاً كلياً لا تبعيض فيه، وضرورياً لا تجويز معه، وحقيقياً لا تشبيه فيه.

الآن وقد ذكرنا تميز مبدإ عدم التعاون الكلي الكلامي على مبدإ التعاون الكلي الرشدي من الناحيتين الصناعيتين: المنطقية والفلسفية، ننتقل إلى القسم الأخير من تقويمنا لمعارضة ابن رشد، فننظر في التوجيه الاحتمالي لدليل المعاونة الذي قابل به التوجيه الضروري لدليل الممانعة.

3.3.3.4 ـ نقد معارضة التوجيه الضروري بالتوجيه الاحتمالي: لم يكتف ابن رشد في بناء دليل المعاونة بمقدماته في الاتفاق والتعاون والتعاون الكلي فحسب، بل استند فيه أيضاً إلى مبدإ جديد نسميه بمبدإ **المباينة**، ومقتضاه «أن الفعل الواحد إنما يوجد عن الفاعل الواحد»، أي أن لا فعل واحد لفاعلين اثنين؛ ثم يورد دليل المعاونة بالصيغة المجملة التالية:

«**والأشبه أن لو كانا** [أي الإلهان] **اثنين أن يكون العالم اثنين، فإذن العالم واحد فالفاعل واحد**»[192].

تجدر، بادىء ذي بدء، الإشارة إلى أن الأداة: «إذن» التي تقع أصلاً في صدر النتيجة، قد وردت هنا في صدر المقدمة الثانية: «العالم واحد» التي كان ينبغي أن يتصدرها

---

(192) المصدر نفسه، ص .158.

حرف الاستدراك «لكن»؛ وعليه ينبغي تصحيح هذا الاستدلال على الوجه التالي، وهو الوجه المقصود لابن رشد: «والأشبه أن لو كانا [الإلهان] اثنين؛ أن يكون العالم اثنين، لكن العالم واحد، فالفاعل إذن واحد».

ذلك أننا لو تركنا هذا الدليل على صورته الأولى، لكان مجرد تطبيق لقاعدة عكس النقيض التي تقضي باستنتاج قضية شرطية من قضية شرطية أخرى، بحيث يكون مقدم الشرطية المستنتجة هو نقيض تالي الشرطية المستنتج منها، ويكون تاليها نقيض مقدم هذه الشرطية؛ وإذا كان الأمر كذلك، صار الدليل السابق عبارة عن شرطيتين متلازمتين قد نستغني بواحدة منهما عن الأخرى، ويمكن أن نختصرهما في الصورتين الآتيتين:

* إذا كان الإله إلهين، كان العالم عالمين.

* إذا كان العالم واحداً، كان الإله واحداً.

لكن ذلك لا يوصلنا إلى المطلوب الذي هو إثبات وجود إله واحد؛ لذا، وجب التسليم بوجود عالم واحد، أي جعل القضية: «العالم واحد» مقدمة، حتى يصير من الممكن استنتاج القضية: «الفاعل واحد».

وإذا نحن أعدنا بناء استدلال ابن رشد باعتماد مقدماته كلها على اختلاف أوضاعها، فسوف يتخذ هذا الاستدلال الشكل التالي:

* لو كان إلهان اثنان متفقين، وكان اتفاقهما هو تعاون أفعالهما على اختراع العالم، وكان هذا التعاون كلياً، وكانت هذه الأفعال متباينة، لكان العالم عالمين؛ لكن العالم واحد، ففاعله، إذن، واحد.

لكن هذه الصورة تحتوي على مقدمات فاضلة يمكن الاستغناء عنها من غير إضرار بصحتها الاستدلالية، فنحصل على الصورة المختصرة التالية:

* لو كان إلهان أفعالهما الكلية متباينة، لكان العالم عالمين؛ لكن العالم واحد، ففاعله إذن واحد.

فقد أسقطنا فيها المقدمتين المتعلقتين بالاتفاق وبالتعاون، وحافظنا على مقدمة الشمولية ومقدمة التباين؛ وإذا صح الاستدلال على الوحدانية بغير مقدمة الاتفاق ومقدمة التعاون، صح معه أيضاً أن الأصل في بيان الوحدانية الإلهية ليس هو الاتفاق، وإنما هو التباين أي «الاختلاف» الذي انبنى عليه دليل الممانعة، فيكون توسل دليل المعاونة الرشدي بالاتفاق توسلاً غير مُجْد في تحصيل قيمته الاستدلالية، ويكون دليل الممانعة قد فاقه بالبساطة الصناعية.

يبقى أن نبرر عدم اقتصارنا على مقدمة التباين في الصورة الاستدلالية المختصرة

وإيرادنا معها مقدمة الشمولية، أي «أن أفعال الإلهين كلية»، على الرغم من أننا لا نتصور الألوهية إلا بالقدرة على جميع المقدروات، فلا يستحق اسم الإله إلا من كان كل شيء مقدوراً له.

يبدو أن ابن رشد يتصور إمكان وجود فاعلين إلهيين تكون أفعالهما متباينة من غير أن تكون هذه الأفعال شاملة لكل شيء؛ وهما الفاعلان اللذان يخضع أحدهما للآخر، ويرد ذلك بكل وضوح في تأويله لآية العلو المذكورة أعلاه، إذ يقول: «يلزم في الآلهة المختلفة الأفعال التي لا يكون بعضها مطيعاً لبعض ألا يكون عنها موجود واحد، ولما كان العالم واحداً وجب ألا يكون موجوداً عن آلهة متفننة الأفعال»[193]؛ فإن ذكر القيد: «لا يكون بعضها مطيعاً لبعض» يدل على أن صدور الموجود الواحد ينتفي عن الآلهة المقيدة بهذا القيد؛ ويكون مفهوم قول ابن رشد بأن الآلهة التي لا تتقيد به، أي التي يطيع بعضها بعضاً، لا ينتفي صدور الموجود الواحد عنها، وإلا كان هذا القيد لغواً، ونحن نعرف مدى جزالة أسلوب ابن رشد وإيجازه.

وعلاوة على ذلك، لنا في نظرية ابن رشد بصدد علاقة الإله بالعالم ما يؤكد صحة ما نذهب إليه، إذ يشبّه العالم بالمدينة في تراتب الرئاسة فيها وطاعة بعضها لبعض، فترجع الرئاسة الأولى إلى المبدإ الأول، تتلوها رئاسة العقل الأول، فبقية رئاسات العقول المفارقة حتى رئاسة العقل الفعال، تتلوها رئاسات العقول التي تدبر كل جزء من أجزاء العالم[194].

وإذا تقرر أن الفاعلين الإلهيين على ضربين: **أحدهما**، الآلهة «المطيعة بعضها لبعض»؛ **والثاني**، الآلهة «غير المطيعة بعضها لبعض»، تبين أن إيرادنا للمقدمة: «أفعالهما كلية» بالنسبة لإلهين اثنين، هو بمنزلة قيد يستثنى الآلهة التي يكون بعضها مطيعاً لبعض، لأن هذه لا تمنع من أن يصدر عنها عالم واحد، كما لو كان شرط التقاسم الذي رُفع عن الآلهة غير المطيع بعضها لبعض مثبتاً بصدد الآلهة المطيع بعضها لبعض.

وربما لن نجانب الصواب إن قلنا بأن أبا الوليد ترك الباب مفتوحاً لهذا الاحتمال في دليله السابق، حيث إنه أضاف لفظاً موجهاً أو بالاصطلاح، «جهة» إلى استدلاله؛ وهذا اللفظ هو «الأشبه» في قوله: «والأشبه أنه لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين». وبيِّن أن هذه الإضافة تضعف من القيمة الاستدلالية لدليله، إذ يصير احتمالياً بدل أن يكون ضرورياً، أو ظنياً بدل أن يكون يقينياً، مع أنه كان يطلب إقامة دليل صناعي برهاني معارض لدليل الممانعة الذي يعده ظنياً غير صالح للجمهور ولا للعلماء؛ وكان الأجدر به أن يقول: «ونعلم يقيناً أن لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين»، ما دام البرهان قد أداه إلى ذلك؛

---

(193) المصدر نفسه، ص .156.

(194) محمد يصار، **الوجود والخلود**، ص .77-78.

وليت شعري كيف يركن إذن إلى هذه «الأشبهية»!

والحق أننا بين أمرين: إما أن نقول بأن دليل المعاونة دليل ظني، صورة ومضموناً، مثله مثل الأدلة الكلامية التي يراها ابن رشد كذلك، وإما أن نقول بأنه دليل ظني في ظاهره، برهاني في باطنه مع تضمنه التنبيه على ضرورة التأويل. فلننظر في الحالة الأولى عن إمكان وجود أسباب الظنية في الصورة الاستدلالية لهذا الدليل.

الواقع أن الوقوف على نتيجة هذا الدليل، وهي: «إذا كان العالم واحداً، ففاعله واحد» تثير العجب لأنها أشبه ما تكون بالنتيجة التي نتوصل إليها بواسطة قياس الغائب على الشاهد؛ وهذا القياس هو: «كما أن العالم واحد، فالإله واحد» أو قل «الإله كالعالم واحد»؛ والعلة في إجراء حكم الشاهد في الغائب، بحسب سياق الاستدلال، هي أن العالم مانع من التباين مثل الإله؛ وقد يقل تعجبنا متى تبينا أن كثيراً من الأوصاف الإيجابية التي يثبتها البرهان للعالم تبدو عند ابن رشد وكأنها ثابتة للإله؛ ومثال ذلك: الإله قديم كقدم العالم أو الإله عقل كعقل العالم.

ولما كان قياس الغائب على الشاهد لا يوصل إلا إلى نتائج ظنية، وكانت بنية النتيجة في دليل المعاونة بنية قياسية من هذا الضرب، فإن توجيه هذا الدليل توجيهاً احتمالياً عن طريق استعمال لفظ «الأشبه» يتفق مع القيمة الاستدلالية لهذا القياس؛ لكن التسليم بهذه الحالة، نظراً لورود هذا التوجيه في دليل المعاونة، يفضي إلى إلغاء مبدإ المعارضة التي دخل فيها ابن رشد لدليل الممانعة، بل يؤدي إلى اعتبار كل اعتراضاته على أدلة المتكلمين كلاماً ليس تحته طائل؛ وهذا باطل، لأنه من المؤكد أن مقصد ابن رشد الصريح هو القياس البرهاني، وليس قياس الغائب على الشاهد؛ فلا يبقى إلا الأمر الثاني، وهو أن نقر ببرهانية دليل المعاونة مع وجود التنبيه؛ وقد بينا كيف أنه استدلال يحصل اليقين المنطقي من غير ما حاجة إلى إيراد جميع مقدماته التي ذكرها ابن رشد؛ وأما وظيفة التنبيه، فيقوم بها، على وجه التعيين، لفظ «الأشبه»، إذ يشير إلى أن هذا الاستدلال لا يصح إلا باجتماع شرط التباين وشرط الشمولية في أفعال الإلهين، وهو سياقه الحاضر؛ أما في السياق الذي لا يجب فيه هذا الاجتماع كما في تأويل «آية العلو» بأن ألغيت الشمولية ووجدت التراتبية مكانها، فإنه لا يصح، نظراً لجواز اجتماع وجود آلهة متراتبة متباينة الأفعال مع وجود العالم الواحد، وذلك كما لو كانت المقدمة الأولى لهذا الدليل، وهي: «الأشبه أنه لو كان إلهان، أفعالهما متباينة، أن يكون العالم عالمين»؛ تتردد بين معنيين:

أ ـ أنه لو كان إلهان، أفعالهما متباينة وكلية، يكون العالم عالمين.

ب ـ أنه لو كان إلهان، أفعالهما متباينة وغير كلية، يكون العالم واحداً.

لكن، هل يصح للذي يخضع لغيره أن يطمع في مرتبة الألوهية؟ أليست الألوهية

تطلب لنفسها السيادة المطلقة ومن غيرها العبودية المطلقة؟ قد رأينا أن هذين المفهومين: «السيادة» و «العبودية»، على وصفهما التبليغي وأثرهما التداولي، لم يجد فيهما أبو الوليد ما يدعوه إلى الوقوف عندهما ولا إلى استشكالهما في طلبه الاستدلال على وحدانية الإله.

وحاصل القول في هذا الموضع أن ابن رشد جاء بدليل على الوحدانية الإلهية متصف، من جهة تصنيعه المنطقي، بوصفين: **أحدهما**، أنه يتضمن عدداً من المقدمات يفوق العدد اللازم في تحصيل النتيجة؛ **والثاني**، أنه ينبني على علاقة لزومية موجهة توجيهاً احتمالياً بدل التوجيه الضروري، مما جعل دليل المعاونة يتخذ صورة ما يسمى في الصناعة المنطقية بـ «الدليل المضعَّف»، في مقابل الدليل «المقوّي».

أما دليل الممانعة، فبعد أن أبطل الحالتين: حالة تمام مراد الإلهين معاً، وحالة عدم تمام مراد أي منهما، استنتج الحالة الثالثة، وهي: «تمام مراد واحد منها وعدم تمام الآخر»، وهو المطلوب، مع إيراد مقدمتين نقلتا عن موضعهما عند حصر الحالات الثلاث، وهما: «الذي بطلت إرادته عاجز» و «العاجز ليس بإله»؛ وواضح أن هاتين المقدمتين تكوّنان قياساً حملياً من الضرب الثاني من الشكل الأول، وصورته هي التالية:

كل من بطلت إرادته، فهو عاجز،

ولا عاجز بإله،

فإذن لا باطل الإرادة بإله.

وفائدة هذا القياس المنطقية هو دخوله في سياق الإبطال الذي يتسم به القياس الشرطي المنفصل، بحيث يشكل معه وحدة منطقية ذات وجهة إبطالية؛ وبيان ذلك أنه كان من الممكن أن نحصل على نتيجة تضاهي نتيجة هذا القياس بقياس آخر هو:

كل من تمت إرادته فهو كامل،

والكامل إله،

فإذن كل تام الإرادة إله.

غير أن هذا القياس الأخير يتجه وجهة إثباتية لا تناسب الوجهة التي يتخذها القياس الشرطي المنفصل. وإذا كان الأمر كذلك، فإن دليل الممانعة بجمعه، في النتيجة، بين قياس من الشكل الأول الذي يعد أقوى أشكال القياس، وبين ملاءمة وجهته التدليلية لوجهة القياس الشرطي المنفصل الذي ينبني عليه، يصير دليلاً مقوّى، على خلاف ما يدعيه ابن رشد من ضعف هذا الدليل[195]، وهو حكم يصدق بالأولى على دليل المعاونة.

(195) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .157.

أما عن التصنيع الفلسفي لنتيجة دليل المعاونة الرشدي، وهو استنتاج وحدانية الإله من وحدة العالم، فقد دخل عليه الضعف من الوجوه الآتية:

أولها، أن هذا الاستنتاج لا يتناسق مع دليل العناية الذي ينبني على استنباط حقيقة وجود الإله من مقدمة تسخير العالم؛ أما دليل المعاونة، فينبني على استنباط حقيقة وحدانية الإله من حقيقة وحدة العالم، فيبقى الدليلان منفصلان لا يجمعهما رابط مصرح به في السياق الرشدي، ويتجلى هذا الانفصال في كون «تسخير العالم» لا يشعرنا باستلزام «وحدة العالم»؛ ذلك أننا لا نجد في النص الرشدي ما نملأ به هذه الثغرة الفاصلة بين هذين الدليلين؛ فإن أقرب معنى إلى مقصودنا نظفر به في هذا النص هو: «كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لوجود الإنسان [يكون] بفعل واحد ومسدد نحو غاية واحدة» أي يكون «مأموراً»؛ لكن ابن رشد لا يستدل من هذه المقدمة، على أن هذا الكل واحد، وإنما على أن هذا الكل مصنوع؛ لذا، لا يمكن أن نبني الدليل التالي، وهو:

أن كل مسخر مأمور،

وكل مأمور مصنوع واحد.

ولا يفيد هنا أن يقال بأن ابن رشد يأخذ بمبدإ يربط بين الصنع والوحدة، مقتضاه «أن الفعل الواحد إنما يوجد عن الفاعل الواحد»[196]؛ ذلك لأن هذا المبدأ راجع إلى الصيغة الشرطية التالية، وهي:

* إذا وُجد الفاعل الواحد، وُجد الفعل الواحد أو
* إذا وُجد الصانع الواحد، وُجد المصنوع الواحد؛

ومعنى هذا أنه ما لم نثبت وحدانية الصانع، لا نستطيع أن نثبت وحدانية المصنوع؛ وحيث إن إثبات وحدانية الصانع عند ابن رشد تستند إلى إثبات وحدة العالم قبلها، فلا فائدة لهذا المبدإ، في السياق الرشدي، إلا من حيث دلالته على تباين الأفعال وليس على وحدة المفعول؛ وهكذا، تبقى الثغرة بغير سد في الإلهيات الرشدية، محدثة اختلالاً في التنسيق الذي كانت تنشده. أما دليل الممانعة، فلا يتعرض لمثل هذا التصدع، لأنه يستند إلى نتيجة دليل الحدوث، الذي يستنبط حقيقة وجود الإله من عدم خلو العالم من الحوادث، فيستنتج حقيقة وحدانية الإله من حقيقة قدرته على الإحداث؛ من هنا يكون تمام التناسق حاصلاً بين الدليلين، على خلاف العلاقة بين دليل المعاونة ودليل العناية.

والثاني: أن دليل المعاونة لا يستقيم إلا بالتسليم بالقضية: «العالم واحد» بوصفها مقدمة مخصوصة، لكن تعليق الاستدلال على الوحدانية الإلهية بهذه المقدمة غير مسلم، بما

---

(196) المصدر نفسه، ص 158.

أنها غير بينة بنفسها، ذلك أن ابن رشد يلجأ إلى المبدإ الذي سبقه به غيره، وهو: «أن الفاعل الواحد لا يصدر عنه إلا مفعول واحد»، ويجعله سنداً لهذه المقدمة في استدلاله على الوحدانية؛ لكن هذا المبدأ نفسه تعرض له شكوك كثيرة ليس هنا مجال بسط الكلام فيها(197). وحسبنا أن نقول: لم لا يجوز أن تكون الوحدة البادية في العالم وصفاً غير قائم به، وأن تكون مجرد تنبيه من الواحد الأحد على وحدانيته، حتى يُعرف ويُعبد، مع حقيقة رسوخ الكثرة في العالم ورسوخ التكاثر في أهله؟ وحتى لو سلمنا بوجود ضرب من الوحدة في العالم، فإن الوحدة في هذا المفعول العالمي غيرها في الفاعل المخترع؛ ومتى كانت هذه الوحدة مغايرة للوحدة القائمة بالمخترع، لزم أن تكون كثرة.

ولا ينفع المعترض أن يقول بأن ابن رشد قد وفّق بين مبدإ الوحدة ومبدإ الكثرة في تصوره للعالم، فجعل مبدأ الوحدة سارياً في جميع أجزاء العالم كما لو كانت تجلياً لوحدانية المبدإ الأول، بحيث يجوز القول بأن العالم واحد وحدة كثيرة، أو قل، بأن العالم واحد كثير. نرد على هذا الاعتراض بأنه يجوز أن تكون الكثرة هي الوصف الذي يميز العالم عن «مخترعه»، وأن تكون الوحدة هي الوصف الذي يختص به المخترع ولا يشاركه فيه غيره، بمعنى أن يكون العالم، أصلاً، كثيراً ويكون المخترع، أصلاً، واحداً، فتصير الدلالة على المخترع أوْلَى بأن تكون بافتراض الكثرة في العالم من أن تكون بافتراض الوحدة فيه، فيكون الكلام عن وحدة العالم من قبيل المجاز الذي لا يتحقق أو من باب التشبيه بالأصل الذي لا يدرك، فضلاً عما في مبدإ الجمع بين الوحدة والكثرة من تضاد لا يقبله منطق الخطاب الرشدي المبني على عدم التناقض أو الاتساق.

كما لا يفيد المعترض أن يقول بأن ابن رشد رفع التعارض بين الكثرة والوحدة، فجعل ضد الكثرة: «القلة»(198)، وبأنه يظهر من سياق دليل المعاونة أنه جعل ضد الوحدة: «الاثنينية»، فيجوز إذ ذاك التوفيق بين الكثرة والوحدة! وجوابنا على هذا الاعتراض أن الكثرة متى صارت لا تضاد الوحدة، وإنما القلة، جاز أن يوصف بها الخالق، بل وصفه بها أولى من وصفه بالوحدة، ذلك أن الكثرة تدل إذ ذاك على «الوفرة» أو «الغزارة» أو «الغنى» أو «الجود»، ومن أحق من الخالق باسم «الجواد»! وعلى العكس من ذلك، ما الأجدر بأوصاف القلة من العالم، فيغدو أقرب إلى الصواب أن يقال فيه أنه قليل وفقير ومضطر، فيصير الاستدلال على الخالق أولى بأن يكون بالقلة في العالم من أن يكون بالوحدة!

وعلى هذا، فإن القول: «إن العالم واحد» قول غير يقيني، لأن هذه الوحدة إما أن تتعارض مع الكثرة أو تتضايف معها؛ فإن تعارضت معها، فإن «المخترع» يختص بها من

---

(197) انظر النقد الواسع لهذا المبدأ عند ابن تيمية في **الرد على المنطقيين** ص.214-233.

(198) محمد بيصار، المصدر السابق، ص.110-111.

دون العالم كما يختص العالم بالكثرة من دون «المخترع»، فيكون الاستدلال الصحيح هو:

* إذا كان العالم كثيراً، فإن الإله واحد؛

وإن تضايفت الوحدة مع الكثرة، فإن «المخترع» أولى بالاتصاف بها من العالم، وصار العالم أولى بالاتصاف بالقلة، فيكون الاستدلال الصحيح:

* إن العالم فقير، فإذن الإله غني.

كيفما كان الحال، فلا معنى للقول: «إن العالم واحد»، إلا أن يكون تعبيراً مجازياً، يفيد تارة أنه كثير، وتارة أنه قليل.

والثالث: إذا كان الاستدلال على وحدانية الصانع لا يتم إلا بتقرير أن المصنوع واحد، أليس في ذلك تضييق لواسع؟ ونميز بين أصناف ثلاثة من هذا التضييق:

أ ـ تضييق عدد العوالم: يكفي أن نثبت بطريق أو بآخر وجود عالمين اثنين لنتوصل إلى نقض هذا الاستدلال، إذ يصير بالإمكان اجتماع عالمين اثنين مع إله واحد؛ والطرق إلى هذا النقض ممكنة، أقربها إلينا أن نتصور كل سماء من السماوات السبع من الاتساع بحيث لا يبقى شيء خارجاً عنها، سواء وجدت على وجه التجدد أو وجدت على وجه التكرر، مع جواز أن يكون العدد «سبعة» بمنزلة تنبيه على أن عددها أكثر من ذلك بكثير، فتكون السماء الواحدة إذ ذاك كأنها عالم مستقل قام بإرادة الفاعل الذي لا تحد قدرته على التكثير. ورب قائل يقول: إن هذه السماوات كلها، سبعة كانت أو أكثر، هي عالم واحد؛ فما قوله إذن في عالمين اثنين لا ينازع فيهما إلا من خرج عن المقتضى العقدي التداولي، وهو عالم الدنيا وعالم الآخرة؟ أليس «مخترعهما» واحداً وفاعلهما واحداً؟ فإن قال: إن الأمر كذلك، إلا أنهما عالم واحد واحد، قلنا: إن تصورك الضيق للعالم أقوى من أن تنسلخ عنه، فتدخل عالماً غيره ترى فيه بعين بصيرتك ما لا تراه بعين بصرك.

ب ـ تضييق عدد الآلهة: فبدل لفظ الجمع: «الآلهة»، الذي يرد في الآيات القرآنية الثلاث المذكورة سابقاً وفي دليل الممانعة بصيغة «إلهان أو أكثر»، لا نجد في دليل المعاونة إلا صيغة «المثنى»؛ وقد يقال: إن نفي الاثنين كاف لاستنتاج الوحدة؛ والحق أن هذا يصح لو كان سياق إيراد هذا الاستنتاج هو مجال الرياضيات؛ أما وهو سياق الخطاب الفلسفي الموصول بالخطاب الطبيعي، فإن نفي الاثنين قد يدل على إثبات ما هو أكثر من اثنين؛ فقد نقول: «ليس هناك عالمان اثنان، بل هناك سبعة»، ولا أحد ينكر علينا قولنا، بحجة أنه لا يجوز ذلك في المقال الرياضي. ثم إن القضية: «يكون العالم اثنين»، في دليل المعاونة، ليس إلا لازماً واحداً من لوازم افتراض وجود آلهة متعددة، بينما الآيات القرآنية الثلاث تورد لوازم مختلفة، نذكر منها ما يأتي:

ـ **آية الفساد:**

إذا تعددت الآلهة، فسدت السماوات والأرض.

ـ **آية العلو:**

إذا تعددت الآلهة، استبد كل واحد بملكه وتغالب مع أنداده.

ـ **آية العرش:**

إذا تعددت الآلهة، طلب كل منها الربوبية.

يترتب على هذا أن طرق إثبات وحدانية الإله قدتكون بواسطة إبطال فساد الكون أو إبطال الاستبداد والمغالبة أو إبطال طلب الربوبية، فضلاً عن أنها لا تقبل أن ترد إلى إبطال «اثنينية العالم»؛ فقد يفسد العالم بغير هذه الاثنينية، وحتى على تقدير أنه يفسد بتعدده، فقد لا يفسد بازدواجه إلى عالمين، وإنما يفسد بتكاثره إلى ما فوق العالمين؛ كما أن الاستبداد والتغالب بين الآلهة قد يؤديان إلى تكاثر العوالم بحسب عددها، على تقدير أن كل واحد من الآلهة يكتفي بالعالم الواحد؛ والحال أن الآيات كلها تنص على أكثر من إلهين وأكثر من عالمين؛ وقد يحصل طلب الربوبية، بالاستيلاء على أكثر من عالمين.

ج ـ **تضييق أوصاف الإله:** إن دليل المعاونة يسمي الإله باسم «الفاعل»، بينما الآيات المستند إليها تنص على لفظ «الإله»؛ فهذا كذلك تخصيص يضيق من إمكانات الاستدلال على وحدانية الإله، فاسم «الإله» اسم جامع لكل أوصاف الكمال، بحيث يصير كل وصف منها صالحاً لأن يتوسل به في إثبات وحدانيته، لا بالضرورة عن طريق القياس الأرسطي، كأن نشترط في الآلهة تحقق هذا الوصف أو ذاك، فنبين أن واحداً وواحداً فحسب منها هو الذي يتحقق فيه، فيكون هو الكامل، وغيره الناقص، والناقص ليس بإله. أما اسم «الفاعل»، فبلغ من العموم درجة كاد أن يصير معها مبتذلاً أو فارغاً ولو زُيِّن بكل «محدَثات» أرسطو في باب الفعل والفاعل وباب الحركة والمحرك؛ بل يصير هذا المفهوم باعثاً على الشبهات والشكوك عندما يقتصر على إفادة وظيفة إخراج الصورة التي هي في المادة من نطاق القوة إلى نطاق الفعل؛ ولا أدل على الفاعلية الإلهية في الآيات القرآنية من اسم «الخالق»، والخالق، وهومأخوذ على وجه الكمال، أولى به أن يخرج كل شيء لا الصورة وحدها، بل أن يخرج الإخراج وما فوقه، لأن كماله ليس له نهاية يقف عندها؛ بينما دليل الممانعة ليس فيه شيء من هذا التضييق، فلا نجد فيه حصراً لعدد العوالم، إذ فرضه مبني على تحقيق مرادات الآلهة، سواء كان مراد كل واحد منهما إيجاد عالم واحد أو أكثر، أو كان مراده أن يكون العالم موجوداً أو معدوماً؛ كما أننا لا نجد فيها حصراً لعدد الآلهة، إذ فرضه مبني على وجود إلهين فأكثر، ولا حصر لأوصافها، بل فرضه مبني على صفة الكمال التي يختص بها الإله، بحيث تُطوى (بضم التاء) فيها باقي الصفات الإلهية الأخرى.

نستجمع نتائج نقدنا لاعتراضات ابن رشد على دليل الممانعة الكلامي بكونه غير طبيعي وغير صناعي في العناصر التالية:

أ ـ أن التوسل بالمعايير الطبيعية للدليل كما حددها أبو الوليد في تقويم معارضته لدليل الممانعة يُظهر حصول أغاليط وتولد شكوك في أطوار هذه المعارضة، أغاليط وشكوك من صنف ما كان ينسبه هو إلى هذا الدليل كما يكشف عن أوصاف في دليله المعارض ـ وهو دليل المدينة ـ مناقضة لهذه المعايير الطبيعية التي تقضي بأن تكون المقدمات يقينية وقليلة والنتيجة قريبة.

ب ـ أن استعمال الضوابط الصناعية المنطقية للدليل في تقويم دليل المعاونة المعارض لدليل الممانعة يبين كيف أن مادة دليله هذا وصورته يناقضان المقتضيات البرهانية التي ألزم بها نفسه؛ فمبدأ الاتفاق ومبدأ التعاون فيه ينبنيان على قياس الغائب على الشاهد، ومبدأ التعاون الكلي فيه ينبني على قلب اللازم ملزوماً والملزوم لازماً؛ وأما صورته، فهي موجهة توجيهاً احتمالياً، كما يؤدي إلى بيان كيف أن صورة دليل الممانعة التي هي صورة القياس الشرطي المنفصل، على العكس من ذلك، تنبني على التزام أقوى المبادىء المنطقية كمبدإ عدم التناقض ومبدإ الثالث المرفوع وأقوى أشكال القياس الحملي كالشكل الأول.

ج ـ أن التوسل بالمعايير الصناعية الفلسفية للدليل في تقويم دليل المعاونة المعارض لدليل الممانعة يبين كيف أن مبادىء دليل المعاونة وصورته تناقضان المقتضيات الفلسفية؛ فمبدأ الاتفاق يضيق من آفاق التحديد والتدليل ويقر الجبرية المطلقة، كما يؤدي إما إلى تناقض مفهوم الإله أو تناقض مفهوم الاتفاق، ومبدأ التعاون يوقع في القول بما هو أشبه بتوافق آلي بين الآلهة منه بتعاون حقيقي بينها، ومبدأ التعاون الكلي يفضي إلى القول بما هو أشبه بتدابر كامل بين الآلهة منه بتقارب شامل بينها؛ كما أن صورة هذا الدليل ليست موصولة بصورة دليل العناية، وأن انبناءها على التسليم بوحدة العالم، على كثرته، ينشىء فيه تعارضاً راسخاً لا ينحل بجعل الوحدة جامعة للكثرة، فضلاً عن أن هذه الصورة تُضيق من عدد العوالم الممكنة، وترد عدد الآلهة إلى اثنين، وتحصر أوصاف الألوهية في الفاعلية وحدها، بينما استعمال هذه المعايير الفلسفية في تقويم دليل الممانعة يبين كيف أن هذا الدليل، على خلاف ذلك، يفتح آفاق التفريق والتدليل، ويجعل التنازع بين الآلهة تنازعاً حقيقياً وموصولاً، حتى ظهور أحقهم بالألوهية، كما يصل وصلاً بين دليل الحدوث ودليل الممانعة، ولا يحصر عدد العوالم ولا عدد الآلهة ولا عدد أوصاف الكمال الإلهي.

وبهذه التناقضات التي وقعت فيها المعارضة الرشدية، وبوجوه امتياز دليل الممانعة على دليل المعاونة، صار دليل ابن رشد أولى بأن ينسب إليه ما نسبه هو إلى دليل الممانعة من وصف الضعف، فقد ظهر، بما لا يدع الشك، أن دليل الممانعة دليل قوي وأقوى من دليل ابن رشد.

ولا تقف تناقضات ابن رشد عند هذا الحد، بل نجده يخرق المبادىء المنطقية المعتبرة التي التزمها دليل الممانعة أيما التزام؛ فقد أخل بمبدإ عدم التناقض عند تعرضه لمسألة الكثرة والوحدة في العالم، ولما وجد في نفسه ما وجد من خروج عن أصل برهاني لا محيد عنه بالجمع بينهما، صرف لفظ «الكثرة» إلى معنى لا يقابل الوحدة، فجعل ضده «القلة»؛ لكن هذا الصرف لا ينفعه، لأن القليل قد يكون واحداً، فيرجع التضاد بين الكثرة والوحدة؛ كما أنه أخل بمبدإ الثالث المرفوع، مثلاً عندما تطرق لمسألة حدوث العالم وقدمه، فقال «إن العالم ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً»[199]، بمعنى أن العالم ليس بمحدث كالمحدثات الحاسة المحسوسة، ولا بقديم كالقديم العاقل المعقول؛ ولما وجد أن هذا القول لا يستقيم على أصول الآلة المنطقية الأرسطية، أنحى باللائمة على المتكلمين في مقابلتهم بين المحدث والقديم، ورأى ضرورة الاستشهاد على صواب قوله بما نسبه لأفلاطون من أنه وصف العالم بكونه «محدثاً أزلياً»، مضيفاً بذلك إلى خرقه لمبدإ الثالث المرفوع خرق أفلاطون لمبدإ عدم التناقض، وجامعاً في مسألة الحدوث والقدم ما جمعه المتكلمون في مسألة الذات والصفات، فصارت حقيقة العالم عنده بأنه موجود محدث وقديم، وأنه موجود لا محدث ولا قديم، فما أشبه كلامه بكلامهم وما أقرب منطق إلهياته إلى منطق كلامياتهم!

ولا أدل على هذه المظاهر التناقضية في خطاب ابن رشد من اضطرابه في وصف القيمة المعرفية للخطاب الشرعي اضطراباً لم يخرج فيه عن أصول المنطق الأرسطي المتعلقة بالصورة الاستدلالية فحسب، بل عن مقررات أرسطو بصدد المضامين التي تحملها هذه الصور، وإن لم يكن من شأن المنطق الصوري من حيث هو كذلك أن ينظر في المضامين[200].

فقد جاءنا ابن رشد بأصناف أربعة للقياسات الشرعية، وهي:

أولها ـ القياسات التي تكون فيها المقدمات يقينية بالعرض ومشهورة أو مظنونة، وتكون فيها النتائج يقينية بالعرض.

الثاني ـ القياسات التي تكون فيها المقدمات يقينية بالعرض ومشهورة أو مظنونة، وتكون فيها النتائج تمثيلية (لها مثالات).

الثالث ـ القياسات التي تكون فيها المقدمات مشهورة أو مظنونة وغير يقينية، وتكون فيها النتائج غير تمثيلية.

الرابع ـ القياسات التي تكون فيها المقدمات مشهورة أو مظنونة وغير يقينية، وتكون فيها النتائج تمثيلية.

---

(199) ابن رشد، **فصل المقال**، ص .42.

(200) المصدر نفسه، ص .56-57.

يظهر من هذا التقسيم للاستدلالات الشرعية أن مقدماتها ونتائجها لا تكون يقينية بالذات، وإنما تكون يقينية بالعرض، إذ يقول: «عرض لمقدماتها أن تكون يقينية»[201]؛ ولا يذكر لنا ابن رشد الوجه الذي يتميز به اليقين العرضي عن اليقين الذاتي: أهو يقين وهمي يزول بعد التحقق، فيكون شهرة أو ظناً أو مثالاً، أم هو يقين حقيقي لا ندرك كنهه كما لو كان خارجاً عن معايير تصنيف الأقوال، فلا يقاس بغيره؟

كما أن من نتائج هذه الأقيسة ما هو تمثيلي وما هو غير تمثيلي؛ وما كان تمثيلياً منها لا بد أن يكون شعرياً[202]، إلا أنه لا يوضح لنا القيمة المعرفية لما هو غير شعري: هل تكون هذه القيمة هي اليقين أم الظن؟ ولا مرتبته في الخطاب: هل هي البرهان أم الجدل أم الخطابة؟ فيكون إذن الخطاب الشرعي جامعاً في مقاييسه بين القول البرهاني (أو اليقيني ولو على سبيل العرض) والقول الجدلي (أو المشهور) والقول الخطابي (أو المظنون) والقول الشعري (أو التمثيلي). قد يكون هذا الجمع مقبولاً لو كانت هذه الأقوال مستقلاً بعضها عن بعض، ولا تجمعها علاقات استدلالية مخصوصة؛ أما وقد جمعتها هذه العلاقات، فلا بد من شرائط يستوفيها هذا الجمع، حتى يصير في العقل مقبولاً، لا سيما وأن المنطق الأرسطي حرص على هذا الضبط.

من هذه الشرائط أن النتيجة تتبع في قيمتها أخس المقدمات، غير أن تصنيف ابن رشد للأقيسة الشرعية أخل بهذا الشرط من الوجوه الثلاثة الآتية:

أولها: أن تكون النتيجة تابعة لأقوى المقدمتين: فقد تكون إحدى مقدمتي القياس الشرعي برهانية والأخرى جدلية أو خطبية، وتكون النتيجة عنده يقينة (الصنف الأول).

الثاني: أن تكون النتيجة تابعة لما دون أخس المقدمات: فقد تكون إحدى مقدمات القياس الشرعي برهانية والأخرى جدلية أو خطبية، وتكون النتيجة عنده شعرية (الصنف الثاني)؛ وقد تكون المقدمتان جدليتين معاً أو خطبيتين معاً أو إحداهما جدلية والأخرى خطبية، وتكون النتجة عنده تمثيلية (الصنف الثاني والرابع).

الثالث: أن تكون النتيجة تحتمل التبعية لما فوق أقوى المقدمات: فقد تكون مقدمتا القياس الشرعي جدليتين معاً أو خطبيتين معاً أو إحداهما جدلية والأخرى خطبية، وتكون النتيجة عنده يقينية (الصنف الثالث).

وليس هذا التضارب في تصنيف القياسات الشرعية إلا لضيق مقولات المنطق الإرسطي التصنيعية عن أداء الخصائص الاستدلالية للخطاب الشرعي، ولكن تشبث ابن

(201) المصدر نفسه، ص .56.

(202) المصدر نفسه، ص .61.

رشد بمعايير هذا المنطق الضيقة جره إلى كلام خارج عن أحكام هذه المعايير نفسها؛ وكان الأولى به، وهو الذي ادعى استخراج الأدلة على وجود الإله من استقراء الآيات القرآنية، أن يبحث في هذه الآيات عن قيم منطقية جديدة يعتمدها في ترتيب الاستدلالات الشرعية بوصفها موجهة للخاصة والعامة؛ فلو أنه وقف على هذه الآيات الكريمة، باحثاً عن القيم الاستدلالية المناسبة ومستقلاً عن التوجيه الأرسطي، لوجد فيها قيماً منطقية تفتح له الطريق إلى إقامة أصول منطق طبيعي ملائم للخطاب الشرعي؛ فمن هذه القيم مثلاً، قيمة «البلوغ» في الآية الكريمة: «قل فلله الحجة البالغة»، ونقيضها قيمة «الدحض» في الآية: «والذين يحاجون في الله من بعدما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم»[203].

وعلى الجملة، فإن الآليات الاعتراضية التي استخدمها ابن رشد في معارضته لأدلة المتكلمين حملت التأثير الكلامي من جهتين أساسيتين: إحداهما، جهة الوسائل؛ فقد استمد منهم، عن قصد أو عن غير قصد، بعض طرقهم الاستدلالية، مثل قياس الغائب على الشاهد، وبعض طرقهم الاعتراضية، مثل التفريق والتقدير، كما أخذ منهم أساليبهم في خرق بعض المبادىء المنطقية، مثل مبدإ عدم التناقض ومبدإ الثالث المرفوع؛ والثانية، جهة المضامين؛ فإن طبيعة المسائل العقدية والفكرية التي عارض فيها المتكلمين هي مشتركة بينه وبينهم، ولا بد لهذا الاشتراك من أن ينقل إليه بعض مقولات وكيفيات استشكال هذه المسائل لدى خصومه، لأن سلطان هذه المقولات وهذه الكيفيات، بسبب شهرتها وبسبب طول عشرته لها، هو من القوة بحيث نفذ أثره إلى خطابه الإلهي من سبل لم يكن بإمكانه إحكام سدها.

وما التناقضات التي تضمنها خطابه الإلهي إلا نتيجة التداخل الذي حصل فيه بين الوسائل الاستدلالية والأساليب الاستشكالية المقتبسة من علم الكلام مع أصول «البرهانية» المستمدة من منطق أرسطو وفلسفته.

وإذا تقرر أن آليات الاستدلال الصوري التي استخدمها ابن رشد، وهي آليات التبليغ وآليات التمثيل وآليات الاعتراض، أفضت إلى دمج البنيات الكلامية في الخطاب الإلهي الرشدي دمجاً لم يتسن لغيرها من بنيات العلوم الأصلية، فقد لزم أن يكون علم الكلام هو أنسب العلوم الأصلية للدخول في الإلهيات من حيث آليات الاستدلال الصوري؛ وبذلك، نكون قد دللنا على الركن الثالث من دعوى التداخل الخارجي البعيد، وفرغنا كلياً من إثبات هذه الدعوى.

وفي ختام هذا الفصل في الآليات الاستشكالية والاستدلالية، نقول إن علم الكلام

---

(203) القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية: 149، سورة الشورى، الآية: 42.

قد حمل من هذه الآليات إلى الخطاب الرشدي ما يكفي لإثبات التداخل بين العلمين: الكلاميات والإلهيات؛ فآليات الاستشكال، سواء منها الآليات المفهومية كالتقليب والمقابلة أو الآليات التقريرية كالتعريف والادعاء، مكنت ابن رشد من تعديد الدلالات وتوليد العلاقات وتجديد المضامين ووصل بعضها ببعض في خطابه الإلهي، كما أن آليات الاستدلال، سواء منها الآليات التبليغية أو الآليات التمثيلية أو الآليات الاعتراضية قد زودته بطرق في التدليل تستخدم الإمكانات الموسعة لقياس الغائب على الشاهد، وبطرق في الاعتراض تستثمر إمكانات خرق بعض المبادىء المنطقية، هذه الطرق التي زعزعت اتساق التوجه الأرسطي لخطابه الإلهي؛ ولا عجب إذ ذاك أن ينفض من تتلمذ على ابن رشد في الإلهيات أيديهم منها، واجدين في علم الكلام ما يغنيهم غناء عن مسائلها المستغلقة وأدلتها المطولة؛ فهذا ابن طملوس، أحد تلامذته المرموقين، يولي وجهه شطرعلم الكلام، قائلاً:

«إن العلم الإلهي إنما يتكلم في الأمور التي يتكلم فيها العالم بأصول الدين، وهو المشهور بالمتكلم عندنا [...]، فيكون الأصولي [أي المتكلم] على هذا الوجه والإلهي واحداً، إذ كانا مشتركين في النظر في الإله وفي صفاته، وإنما يختلفان بالاسم، فيكون العلم الإلهي قد نظر فيه علماء الإسلام، وأصابوا الحق فيه أكثر من غيرهم»[204].

نوجز ما أتينا على بيانه في فصول الباب الثاني فيما يلي:

تناولنا في الفصل الأول التدليل على دعوى التقويم التكاملي؛ وتوسلنا في هذا التدليل بمقدمات ثلاث هي: مقدمة التركيب المزدوج للنص ومقدمة تنقل الآليات الإنتاجية ومقدمة تشبع التراث بالآليات؛ وترتبت على هذه المقدمات نتائج نلخصها في ضرورات أربع:

أ ـ ضرورة تعقب الآليات الإنتاجية.

ب ـ ضرورة اعتبار رسوخ مفهوم الآلية في التراث.

ج ـ ضرورة ترك المفاضلة بين أقسام التراث.

د ـ ضرورة الإقرار بأن التراث أولى من غيره بترك المفاضلة بين أجزائه.

واشتغلنا في الفصل الثاني بإثبات دعوى التداخل المعرفي الداخلي، وبينا كيف أن علم الأخلاق دخل في علم أصول الفقه من طريق المقاصد؛ ذلك أن المقاصد أصناف ثلاثة كلها ذات أوصاف أخلاقية: «المقصودات» التي هي المضامين الدلالية، وتتصف بكونها مدلولات عملية وفطرية، و «القصود» التي هي المضامين الإرادية أو الشعورية، وتتعلق بالإرادة وتتطلب التجرد، و «المقاصد» التي هي المضامين القيمية، ولها تعلق بالحِكم

(204) ابن طملوس، **المدخل لصناعة المنطق**، ص .7-8.

والمصالح؛ كما بينا كيف أن علم الأخلاق يزود علم الأصول بأرسخ القواعد وأحكم الشرائط وأزكى القيم، داخلاً في نسبة راسخة معه، ومفيداً فروع الفقه إفادة شاملة.

وفي الفصل الثالث، أقمنا الدليل على دعوى التداخل الخارجي البعيد، ووضحنا كيف أن علم الكلام دخل في الإلهيات من طريق آليات الاستشكال وآليات الاستدلال. أما آليات الاستشكال التي تتعلق بمضامين المفاهيم والأحكام الكلامية، فقد استمدت منها الإلهيات ما يمكنها من تقليب مضامين مصطلحاتها وتقرير محتويات قضاياها، وييسر لها سبيل اقتباس بعض المعاني والدعاوي الكلامية؛ وأما آليات الاستدلال التي تتعلق بطرق استنباط المسائل الكلامية، فقد أخذت منها الإلهيات ما يمكنها من توسيع إمكاناتها الاستنتاجية، ويمهد لها السبيل لاقتباس بعض طرق خرق المبادىء المقررة في المنطق الأرسطي.

الباب الثالث

النظرة التكاملية
إلى التراث الإسلامي العربي والاشتغال
بآليات التقريب التداولي

لقد أبطلنا النظرة التجزيئية إلى التراث بالاعتراض على الوسائل التي اتخذت في تقويمه، لكونها نقلت من مجال تداولي مغاير للمجال التداولي الإسلامي العربي، ولكون الناقلين لها لم يحيطوا بتمام أسرارها التقنية، فضلاً عن القيام بنقدها وتصحيحها قبل إنزالها على التراث. ثم دخلنا في إثبات دعاوينا بصدد البناء التكاملي للتراث، وقلنا بأن أهم مظاهر الشمول في هذا التكامل هو: تداخل المعارف التراثية، وأهم مظاهر التتميم فيه هو: تقريب العلوم المنقولة، وقمنا بإثبات دعويين أساسيتين تتعلق أولاهما بالتداخل الداخلي الذي حصل بين علم الأخلاق وعلم أصول الفقه، وتتعلق الثانية بالتداخل الخارجي الذي تم بين الفلسفة الإلهية وعلم الكلام، وبعد الفراغ من إثبات التداخل المعرفي، يبقى علينا إذن أن نبين التقريب التداولي، فنصوغ الدعاوى التي تتعلق به، ثم نثبت كلاً منها في بابه.

إذا كان لنا أن نذكر تعريفاً أولياً للتقريب، فإننا نقول بأن التقريب هو: «وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية»، أو قل، بإيجاز، **جعل المنقول موصولاً**. وبما أن الوصل، في جوهره، وصل بما هو أصلي، فإن التقريب، هو **جعل المنقول مأصولاً**.

ولا يخفى أن المنقولات التي تواردت على التراث **تنوعت** في مواضيعها ومناهجها، كما أن أصنافاً مختلفة من هذه المنقولات تزامنت **وتفاعلت** فيما بينها، وأن أشكال التقريب التي خضعت لها **استمرت** على مدى الأطوار التي تقلب فيها هذا التراث. وما هذا التنوع في المنقولات والتفاعل بين أصنافها والاستمرار في تقريبها إلا دليل آخر على أن التكامل وصف راسخ في الممارسة التراثية، لا ينفك عنها ولا تنفك عنه. وإذا كانت المنقولات متنوعة ومتفاعلة فيما بينها ومستمراً تقريبها، فهل يكون المنقول الذي قصدنا هنا تحقيق وصله بالتراث قد استوفى شرائط التنوع والتفاعل والاستمرار؟

بالإمكان أن نخوض في المنقولات عموماً، فنفصل القول في خصائصها الثلاث، واحدة واحدة: **التنوع والتفاعل والاستمرار**؛ فنعمل على التعريف بهذه المنقولات من حيث ظروفها أو أصنافها أو مسائلها. لكن غرضنا ليس هو النظر في المنقول لذاته، وإنما النظر فيه من جهة الطرق المسلوكة في وصله بالموروث الأصلي، أي من جهة التقريب. وبالإمكان أيضاً أن نقصر بحثنا في التقريب على نوع واحد بعينه من المنقولات أو، على العكس من ذلك، أن نتقلب بينها جميعاً كيفما اتفق، إلا أن مقصدنا لم يكن الوقوف على بعض الخصائص والأحكام التي تنحصر فائدتها في عينة مخصوصة من المنقولات أو، على

العكس من ذلك، تتسع لشتات اتفاقي منها، وإنما هو التوصل إلى حقائق كلية ومسائل عامة تصدق على كل تقريب، كائناً ما كان.

وحتى يتسنى لنا الجمع بين **خصوصية المنقول وشمولية النتائج**، لا بد لنا من أن نتخير من المنقولات ما يكون نموذجاً لغيره. لهذا، قمنا، عند كلامنا عن أسس النظرة التكاملية في تمهيدنا للباب الثاني، بوضع معايير تحدد لنا المنقول الأصلح للنظر في التقريب؛ وأفضت بنا هذه المعايير إلى اختيار علمين منقولين عن اليونان:

أحدهما، علم المنطق بوصفه أفضل نموذج للعلوم النظرية المنقولة لانفراد موضوعه في النظر المجرد بمكانة لا يضاهيه فيها علم نظري غيره، فيكون أحق منه بالتقريب، حتى إذا ثبتت أحكام معينة بشأن هذا التقريب، كان ثبوتها لغيره من أنواع تقريب العلوم النظرية أولى.

والثاني، علم الأخلاق بوصفه أفضل نموذج للعلوم العملية المنقولة لانفراد موضوعه بمرتبة في العمل لا يضاهيه فيها علم عملي غيره، فيكون أحق منه بالتقريب، حتى إذا صدقت أحكام معينة بصدد هذا التقريب، كان صدقها بصدد غيره من أنواع تقريب العلوم العملية أولى.

وعلى هذا، يكون تقريب المنطق هو جعل أبعد المنقولات في التجريد النظري مأصولاً، ويكون تقريب الأخلاق هو جعل أبعد المنقولات في التسديد العملي مأصولاً.

لكن هذه النموذجية الناشئة عن تحصيل الرتبة العليا في المجردات والمسدَّدات، لا تكفي وحدها لاختيار هذين العلمين كأفضل شاهدين على التقريب، ولا لضمان النتائج ذات الصبغة الشمولية؛ بل ينبغي أيضاً أن تزدوج هذه النموذجية بنموذجية ثانية تقوم في استيفاء شرائط التنوع والتفاعل والاستمرار على الوجه الأكمل، علماً بأن هذه الأوصاف الثلاثة تثبت للمنقولات جميعاً ومن غير تفريق؛ وهذا ما نريد الآن أن نثبته، فكيف إذن يحفظ المنقول المنطقي والمنقول الأخلاقي هذه الأوصاف على أفضل الوجوه؟ فلنقم الدليل على أن كل منقول من هذين المنقولين ينهض بالنموذجيات الثلاث: «النموذجية في التنوع» و «النموذجية في التفاعل» و «النموذجية في الاستمرار».

1 ـ **النموذجية في التنوع**: إن المقصود بهذه النموذجية قيام المنقول بأفضل أوصاف الاختلاف في الموضوع والمنهج، وهذا أمر ثابت ثبوتاً لا مزيد عليه؛ ودليل ثبوته وجود التعارض الأقصى بين العلمين: المنطق والأخلاق.

فلا يختلف هذان العلمان لكون أحدهما علماً نظرياً، والثاني علماً عملياً فحسب، بل لكون كل منهما ينزل الطرف الأقصى في مراتب العلوم التي هي من جنسه؛ فلا أكثر تجريداً من المنطق، إذ موضوعه طرق الاستدلال؛ ولا أكثر تسديداً من الأخلاق، إذ موضوعه

طرق السلوك؛ ولا يقف اختلاف هذين العلمين عند تباين موضوعيهما، بل يتعدى ذلك إلى تباين طريقتيهما في الاستدلال؛ فإذا كان المنطق لا يتوسل إلا بالبراهين اليقينية المضيقة، فإن الأخلاق تتوسل بالأدلة الظنية الموسعة؛ علاوة على ذلك، كان المتقدمون يُنزلون أحدهما منزلة الآخر فيما ينبغي أن يُشرع بتحصيله قبل تعلم الفلسفة[1]، وكانوا يرون في البدء بإحكامهما خير سبيل لاستيعاب أبواب الحكمة الإلهية والطبيعية والرياضية؛ وهم إن جمعوا بينهما في الرتبة من حيث التحصيل، فلأنهم كانوا يرون فيهما أقصى الطرفين فيما يجب تقديم التمرن عليه.

ومتى بلغ المنطق النهاية في التعلق بالوجود النظري، وبلغت الأخلاق النهاية في التعلق بالوجود العملي، كان الاشتغال بالنظر في تقريبهما اشتغالاً بأدل العلوم على التنوع في الموضوعات والطرق الاستدلالية، وكان الاشتغال بالنظر في غيرهما اشتغالاً بما هو أقل دلالة عليه؛ فيصح إذن أن التنوع المتعلق بالتقريب الذي ننظر فيه تنوع نموذجي وليس سواه.

2 - النموذجية في التفاعل: إن المقصود بهذه النموذجية قيام المنقول بأفضل أوصاف الاشتراك والتمازج مع غيره من العلوم؛ وهذا أيضاً يصح بصدد المنطق كما يصح بصدد الأخلاق.

ودليل صحته بالنسبة للمنطق، أن التقريب الإسلامي لهذا العلم لم يقتصر على بيان فائدته النظرية في تحصيل الصدق وتمييزه عن الكذب في الأقوال فحسب، بل أسندت إليه كذلك فائدة عملية تجلت في معرفة الخير وتمييزه عن الشر في الأفعال؛ ولا اقتصر على بيان غايته النظرية من حيث كونه علماً خادماً وآلة نافعة لغيره من العلوم، بل أسندت إليه غاية عملية، وهي تحصيل الاستقامة في السلوك؛ فصار غرض المنطق هو في ذات الوقت تقويم العقل وتقويم الفعل، طلباً للسعادة الأبدية[2]، ذلك أن نيل هذه السعادة موقوف على السداد في السلوك الفكري والسداد في السلوك العملي. ولا طريق إلى التمييز في الفكر بين الحق حتى يُحفظ والباطل حتى يُصرف، ولا إلى التمييز في العمل بين الخير حتى يتبع والشر حتى يُدفع، إلا بمعرفة قوانين المنطق. وهكذا، يضحى هذا العلم ذو الأصل النظري قائماً بما ينبغي أن تقوم به الأخلاق، ولا شيء أقوى دلالة على التداخل من علمين نازلين منزلة الطرفين يشترك أحدهما في تعريف الآخر لا بسلب أوصافه عنه، بل، على العكس من ذلك، بإثباتها له.

---

(1) مصطفى عبد الرزاق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص .54.

(2) الساوي، **البصائر النصيرية في علم المنطق**، ص .4-5.

أما دليل صحة النموذجية التفاعلية بالنسبة للأخلاق، فهو على نوعين: **أحدهما**، أن المنقول الأخلاقي اليوناني لم يحصل تقريبه منفصلاً، بل تمازج تمازجاً مع تقريب غيره من المنقولات الأخلاقية الأخرى كالمنقول الفارسي والمنقول الهندي، فنجد المؤلّف الواحد يضم بين دفتيه أقوالاً وحِكَماً مستمدة من هذه المنقولات الثلاثة من غير اختلاف في التقريب لا رتبة ولا شكلاً(3)، كما نجد المعاني الواحدة في المواضع الواحدة تشترك في توضيحها هذه المنقولات المتباينة من غير أن تتباين طرق تقريبها، لا نمطاً ولا مرتبة؛ **والثاني**، أنه لا منقول كثر فيه المنحول مثلما كثر في المنقول الأخلاقي؛ وإذا ساد الاعتقاد بين الدارسين بأن «الانتحال» تشويه للحقائق التاريخية، فذاك حكم لا يضر التقريب، ولا يمكن الأخذ به في مقام التقريب، نظراً لأن المنحول يبقى هو الآخر منقولاً من المنقولات وليس مأصولاً من المأصولات، إذ هومنقول نُسِب إلى غير صاحبه؛ وما يصدق على تقريب المنقول الصحيح يصدق عليه هو أيضاً؛ كما أنه لا يمكن اعتبار دعوى الانتحال في سياق القول بالتقريب، ذلك أن إسقاط النسبة من المنقول أو نسبته إلى غير قائله أو إهمال تصحيحها هي من أبلغ أساليب التقريب، إذ تعمد إلى دمج المنقول في مجال التداول دمجاً ونسيان دلائل أصله نسياناً، حتى ينتظم في عقد المأصول كلياً.

ومتى بلغ المنطق المنتهى في التفاعل مع غيره باجتماعه مع ضده، وبلغت الأخلاق كذلك المنتهى في التفاعل مع غيرها باحتضانها المنحول، كان النظر في تقريبهما نظراً في أدل العلوم على التفاعل، وكان النظر في غيرهما نظراً فيما هو أقل دلالة عليه؛ فيصح إذن أن التفاعل المتعلق بالتقريب الذي نحققه **تفاعل نموذجي** وليس سواه.

3 ـ **النموذجية في الاستمرار**: إن المقصود بهذه النموذجية قيام المنقول بأفضل أوصاف معاودة التقريب بوصفه تنقيحاً متواصلاً كما لو كانت عملية رفع المنقول إلى مرتبة المأصول لا نهاية لها؛ وهذه النموذجية الثالثة هي الأخرى ثابتة ثبوتاً لا ينكره إلا مكابر.

وبيان ذلك أنه لا علم بلغ منزلة المنطق في توارد مختلف أساليب التقريب عليه، إذ تعلقت بمختلف وجوهه واتخذت مختلف الأشكال. فقد جرى تقريبه من أجل إثبات مشروعيته العقدية، فانتصب من العلماء من يبين أن الآلة العقلية المنطقية تلتزم الحياد العقدي، وأن ما وقع فيه بعض المتفلسفة من الأغاليط المنافية للعقيدة، إنما نشأ عن استخدام هذه الآلة في غير محلها. كما جرى تقريبه إلى اللغة العربية، فانتهض بعض العلماء بتخريجه على مقتضى البيان العربي، فأجروا عباراته على المألوف من الألفاظ والتراكيب، ووضعوا له أسماء متعددة تقرب المقصد من موضوعه، فدعوه «الميزان» و «المحك» و «المعيار»

---

(3) انظر مسكويه، **الحكمة الخالدة**.

و «القسطاس» و «البيان» و «حدود الكلام» و «حدود المنطق» و «مدارك العقول» و «الأداة» و «المِعْقل» وهلم جرا. وكذلك جرى تقريبه من أجل دمجه في علوم إسلامية مختلفة، نجد منها علم الأصول وعلم الكلام وعلم التصوف وعلم اللغة وعلم المناظرة.

وتوسلت هذه التقريبات المتوالية بمختلف أشكال التحرير التي يطلق عليها في الاصطلاح اسم «الأجناس الأدبية»، بين مداخل ومقدمات ورسائل وتلاخيص ومختصرات وشروح وشروح الشروح وحواش وتعليقات وأوراق وإشارات وتنبيهات وردود ونظوم. ولا أدل على استمرارية التقريب المنطقي من كون هذه العمليات ظلت متواصلة في الفترة التي كانت تعد فترة انحطاط التراث، وهي ما بين القرن الثاني عشر والقرن الثامن عشر الميلاديين، حتى إن الحقبة الممتدة من النصف الثاني من القرن الثاني عشر إلى نهاية القرن الثالث عشر، أنزلت منزلة العصر الذهبي في المنطق[4].

أما علم الأخلاق، فهو الآخر لم يتخذ لوناً واحداً من ألوان التقريب، ولم يقف عند طور واحد من أطواره، فقد تم تقريبه من الجانب الديني ومن الجانب الأدبي بوجوه متعددة.

فمن الجانب الديني، لم تتوال صور التقريب على علم مثلما توالت على هذا العلم، حتى حصَّل أرسخ تقريب؛ فقد وُصِلت الفلسفة بالنبوة لاشتراكهما في موضوع الأخلاق، بل جُعل الأنبياء ممهدين للحكماء، بموجب دعوتهم إلى إصلاح النفوس وتقويم السلوك، وبموجب تتلمذ هؤلاء عليهم، سواء بطريق مباشر أو بالتوسط[5]؛ كما جُعل الحكماء ينهون حياتهم على طريقة الأنبياء بالزهد في دنيا الملذات والتفرغ للعبادة في الخلوات. فالكتب التي أرخت للحكماء، نجدها تجعل من بينهم الأنبياء من أمثال آدم وشيت ونوح وشعيب وداوود وسليمان وإدريس عليهم السلام ولقمان الحكيم[6]. كما أن أصولاً ومعاني من المنقول الأخلاقي نفذت في الممارسة التراثية بوجه لا يشاركها فيه غيرها، حتى إنه لا يكاد ينجو من تأثيرها أولئك الذين تصدوا لمبدإ النقل عن اليونان أو لمبدإ التقريب لمعارفهم؛ ولا يكاد يخلو من ذكرها أكثر التآليف تغلغلاً في المأصول، نحو مفهوم «السعادة الأبدية» وتقسيم قِوَى النفس إلى قوة غاذية وقوة شهوانية وقوة غضبية وقوة عاقلة، وتقسيم الفضائل إلى الحكمة والشجاعة والعدل والعفة.

ومن الجانب الأدبي، لم ترد أبلغ صور التقريب تعبيراً ولا أقوى أشكال التبليغ بياناً

---

(4) عادل فاخوري، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث**، ص. 30-34.

(5) لقد كانت الممارسة التراثية تجعل من أنباذقليس تلميذاً للقمان الحكيم الذي كان يعد تلميذاً للنبي داوود عليه السلام.

(6) انظر الشهْرَزُورِي، **تاريخ الحكماء**، المبشر بن فاتك، **مختار الحكم في محاسن الكلم** الشهرستاني، **الملل والنحل**، الجزء الأول، وغيرها من كتب تراجم العلماء.

في علم منقول مثلما وردت في علم الأخلاق؛ فبفضل التقريب المتواصل، انتقلت الأخلاق من صيغ التعبير الفكري القلق إلى صيغ التعبير الأدبي الرفيع، وتوسلت، في الجمع بين جلال المعنى وجمال المبنى، بأجناس أدبية متنوعة من مواعظ ووصايا وحكم وأمثال، كأنما آداب السيرة لا تليق بها إلا آداب الصيغة؛ ولا نعدو الصواب إن قلنا بأن تقريب الأخلاق من دون أنواع التقريب الأخرى أدى إلى نشوء فن أدبي مستقل من فنون البلاغة العربية ما زال لم يُلْتفَت إلى أهميته وخصوصيته.

ومتى بلغ المنطق الغاية في تواصل وجوه التقريب التي خضع لها، وبلغت الأخلاق الغاية في توالي أطوار الدمج التي مرت بها، كان النظر في تقريبهما نظراً في أدل العلوم على استمرار التقريب، وكان النظر في غيرهما نظراً فيما هو أقل دلالة عليه، فيثبت إذ ذاك أن الاستمرار المتعلق بالتقريب الذي نمحصه **استمرار نموذجي** وليس سواه.

وعلى الجملة، فإن الوصف النموذجي للمنقولين اليونانيين: المنطقي والأخلاقي، لا يتجلى في كون أحدهما يبحث موضوعاً نظرياً ويتمسك فيه بالطريق اليقيني، والآخر يبحث موضوعاً عملياً ويكتفي فيه بالطريق الظني فحسب، بل أيضاً في كونهما بلغا أعلى الرتب في التنوع والتفاعل والاستمرار.

وإذا تم لنا بيان تمام نموذجية المنقول المنطقي والمنقول الأخلاقي وكان التقريب، كما حددناه تحديداً أولياً، هو جعل هذين المنقولين مأصولين، علماً بأن المأصول هو ما تحقق وصله بأصل مخصوص، فإنه يتعين علينا أن نبحث في محددات هذا الأصل كما بحثنا في مقومات المنقول، حتى نتمكن من ضبط خصائص الوصل الذي يقوم به التقريب بين المنقولين المذكورين وبين هذا الأصل التراثي.

أصول مجال التداول الإسلامي العربي

لقد حددنا التقريب تحديداً إجمالياً وقلنا إنه عبارة عن وصل المنقول بأصل من أصول التراث، أو قل، باصطلاحنا الخاص، هو جعل المنقول مأصولاً، فيقتضي تفصيل القول فيه بيان عناصره الثلاثة، وهي «المنقول» و «الأصل» و «الوصل»؛ وقد وضحنا أن المنقول المنطقي والمنقول الأخلاقي اللذين تقرر عندنا فحصهما، يتصفان بأفضل أوصاف التنوع والاستمرار والتفاعل؛ كما يتبين مما تقدم ذكره في الفصول السابقة أن الأصول التراثية التي يتم بمقتضاها تقريب المنقول المنطقي والأخلاقي، ليست سوى أصول ما دعوناه باسم «مجال التداول الإسلامي العربي» أو «مجال التداول الأصلي»، أو باختصار «مجال التداول»؛ ونحن ماضون الآن إلى بسط الكلام في هذا المفهوم الذي نعده بمنزلة الدعامة الأساسية التي تستند إليها نظريتنا في تكامل التراث؛ وتمشياً مع طريقتنا في الابتداء بتحرير دعاوى بصدد ما نريد بيانه، نشرع في صوغ دعوى خاصة بمجال التداول الإسلامي العربي، حتى إذا ظهر بجلاء مقصودنا، مضينا إلى إثباته بالأدلة التي نراها ضرورية وكافية؛ ونسمي هذه الدعوى باسم **«دعوى التداول الأصلي»**، ومضمونها هو التالي:

لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة ومنضبط بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة.

يتبين من نص هذه الدعوى أنها تنبني على الأركان الثلاثة الآتية:

أ ـ وجوه تميز المجال التداولي عن غيره من المجالات الثقافية.

ب ـ أصناف القواعد التي ينضبط بها هذا المجال في الممارسة التراثية.

ج ـ أنواع الآفات المترتبة عن الإخلال بقواعد هذا المجال.

ولما كنا قد استحدثنا مفهوم «المجال التداولي» بوصفه أداة من أدوات تقويم التراث، فلا بد أن يكون، كَكُل جديد، مثار أسئلة واعتراضات ترد على ما ذكرناه من أوصاف تخصه وقواعد تحدده وإخلالات تضره؛ لذا، فقد اجتهدنا في الإتيان بالإجابات الممكنة عليها بما يزيد في توسيع الفوائد العلمية لما ذكرناه، وفي إبراز وجوه إجرائية هذا المفهوم العملية، ولنشتغل الآن بإثبات الأركان الثلاثة المكونة لدعوى التداول الأصلي التي أوردناها،

ولنبدأ بالركن الأول منها والمتعلق بمبدإ تميز المجال التداولي عن غيره.

1 - خصوصية المجال التداولي

لقد وضعنا مصطلح «مجال التداول» أو «المجال التداولي» منذ أول اشتغالنا بالنظر في الممارسة التراثية في مطلع العقد السابع، وذلك لحاجة اقتضاها هذا النظر؛ ومنذ ذلك الحين، ما زالت فائدة هذا المصطلح تتزايد في أعين الباحثين الذين تَلَقَّوْه بالقبول، سواء منهم الذين يشتغلون بالتراث، أو أولئك الذين يتعاطون الدراسات اللغوية. ونود هنا أن نوضح وجوه إجرائية هذا المصطلح بالنسبة للمُمارسة التراثية عموماً، وبالنسبة لعملنا هذا خصوصاً.

1.1 - تحديد مفهوم «المجال التداولي»:

من المعروف أن الفعل: «تداول» في قولنا: «تداول الناس كذا بينهم» يفيد معنى «تناقله الناس وأداروه فيما بينهم»؛ ومن المعروف أيضاً أن مفهوم «النقل» ومفهوم «الدوران» مستعملان في نطاق اللغة الملفوظة كما هما مستعملان في نطاق التجربة المحسوسة؛ فيقال: «نقل الكلام عن قائله» بمعنى رواه عنه، كما يقال «نقل الشيء عن موضعه» أي حَرَّكه منه؛ ويقال: «دار على الألسن» بمعنى جرى عليها، كما يقال: «دار على الشيء» بمعنى طاف حوله؛ فـ «النقل» و«الدوران» يدلان بذلك، في استخدامهما اللغوي، على معنى النقلة بين الناطقين، أو قل معنى «التواصل»؛ ويدلان في استخدامهما التجريبي على معنى الحركة بين الفاعلين، أو قل على معنى «التفاعل»، فيكون التداول جامعاً بين جانبين اثنين هما: **التواصل والتفاعل**؛ فمقتضى «التداول»؛ إذن، أن يكون القول موصولا بالفعل. ومن المعروف كذلك أن لفظ «المجال» مشتق من الفعل: «جال» («يجول») الذي يدل، لغة، على معنى «دار»، فيكون المجال هو «موضع الدوران»، مما يجعل هذا المفهوم يشترك مع مفهوم «التداول» في معنى «النقلة» و «الحركة»، فيكون المراد من إضافته إلى التداول هو تحديد مكان وزمان هذه النقلة أو الحركة، نطقا كانت أو حسا؛ هذا فيما يخص المعنى الأصلي للفظ «التداول» ولفظ «المجال».

أما عن المعنى الاصطلاحي الذي نستعملها فيه، فقد أردنا أن يكون موصولا بهذا المدلول اللغوي وصلا، لأن هذا الوصل هو الذي يجعل أوصافه الإجرائية مألوفة ومقبولة، وينقل إليها الإنتاجية الموروثة والمبثوثة في هذا المعنى الأصلي. وعلى هذا، فالتداول، عندنا، متى تعلق بالممارسة التراثية، هو وصف لكل ما كان مظهراً من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم، كما أن المجال، في سياق هذه الممارسة، هو وصف لكل ما كان نطاقاً مكانياً وزمانياً لحصول التواصل والتفاعل. فالمقصود بـ «مجال التداول»، في التجربة التراثية، هو إذن **محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث.**

بعد هذا التعريف الإجمالي للمجال التداولي، لنقف على تفاصيل أسباب التواصل

والتفاعل فيه، وهي تنقسم إلى أقسام كبرى ثلاثة: الأسباب اللغوية والأسباب العقدية والأسباب المعرفية.

1.1.1 ـ الأسباب اللغوية: لا يخفى على أحد أن اللغة أداة من أقوى الأدوات التي يستخدمها المتكلم لتبليغ مقاصده إلى المخاطب وللتأثير فيه بحسب هذه المقاصد؛ وبقدر ما تكون هذه الأسباب مألوفة للمخاطب وموصولة بزاده من الممارسة اللغوية، فهماً وعملاً، يكون التبليغ أفيد والتأثير أشد؛ وقد تفطن مفكرو الإسلام إلى ضرورة العمل بهذه الحقيقة التخاطبية، لكي يبلغوا مرادهم في الإفادة والإقناع.

فهذا الفارابي يقول في مطلع كتاب **القياس الصغير على طريقة المتكلمين**: «ونتحرى أن تكون العبارة عنها في أكثر ذلك بألفاظ مشهورة عند أهل اللسان العربي، ونستعمل في إيضاح تلك القوانين أمثلة مشهورة عند أهل زماننا. فإن أرسطوطاليس لما أثبت تلك الأشياء في كتبه، جعل العبارة عنها بالألفاظ المعتادة عند أهل لسانه، فاستعمل أمثلة كانت مشهورة **متداولة** عند أهل زمانه، فلما كانت عادة أهل هذا اللسان في العبارة غير عادة أهل تلك البلدان، وأمثلة أهل هذا الزمان المشهورة غير الأمثلة المشهورة عند أولئك، صارت الأشياء التي قصد أرسطوطاليس بيانها بتلك الأمثلة غير بينة ولا مفهومة عند أهل زماننا، حتى ظن أناس كثير من أهل هذا الزمان بكتبه في المنطق أنها لا جدوى لها وكادت تطرح، ولما قصدنا نحن إلى إيضاح تلك القوانين استعملنا في بيانها الأمثلة **المتداولة** بين النظار من أهل زماننا»[7]. وقد كان الغزالي، أحرص من غيره على اعتبار أسباب التواصل والتفاعل اللغوية، يدل على ذلك قوله: «فأنا اخترعت [الاصطلاحات] من تلقاء نفسي، لأن الاصطلاحات في هذا الفن ثلاثة، اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين، ولا أوثر أن أتبع واحداً منهم، فيقصر فهمك عليه، ولا تفهم اصطلاح الفريقين الآخرين، ولكن استعملت من الألفاظ ما رأيته **كالتداول** بين جميعهم، واخترعت ألفاظاً لم يشتركوا في استعمالها، حتى إذا فهمتَ المعاني بهذه الألفاظ فما تصادفه في سائر الكتب يمكنك أن ترده إليها وتطلع على مرادهم منها»[8].

2.1.1 ـ الأسباب العقدية: من البين أن الأسباب العقدية لا تقل نهوضاً بمقتضيات التواصل والتفاعل عن الأسباب اللغوية، إن لم تجاوزها في ذلك درجات متى أخذنا بعين الاعتبار الأسس الأولى التي قامت عليها الممارسة التراثية؛ فلولا الصبغة العقدية الدينية لهذه الأسس، لما تمتعت هذه الممارسة بما نعلمه عنها من السعة والثراء، ولما حملتنا على أن نلتمس فيها اليوم ما يُنهض هممنا لاستئناف سابق عطائها؛ غير أننا، بدل أن نطلب فيها

---

(7) الفارابي، **المنطق عند الفارابي**، الجزء الثاني، ص .68-69.

(8) الغزالي، **محك النظر**، ص. 48-49.

هذا الأصل العقدي ونطلب طرق بعثه بيننا، أخذنا نقلب وجوهها، ونبحث فيها عما نظن أنه يقطع صلته بهذا الأصل كما لو كان من الممكن أن نولد ما هو غير عقدي مما هو عقدي، وأن ننهض بمواصلة التراث من غير القواعد التي رفع عليها، واقعين بذلك في أفحش التناقضات وطالبين أمحل المحالات؛ ويصف لنا أبو سليمان السجستاني البعد التداولي للعقيدة، قائلاً: «إن الشريعة **متداولة** بين متعلق بظاهر مكشوف، ومحتج بتأويل معروف، وناصر باللغة الشائعة، وحام بالجدل المبين، وذابٌ بالعمل الصالح، وضارب للمثل السائر، وراجع إلى البرهان الواضح، ومتفقه في الحلال والحرام، ومستند إلى الأثر والخبر المشهورين بين أهل الملة، وراجع إلى اتفاق الأمة»[9].

3.1.1 ـ الأسباب المعرفية: لا يخفى كذلك أن ما يتناقله المتخاطبون بواسطة لغتهم وما يتعاملون به بموجب عقيدتهم هو جملة مضامين دلالية وطرق استدلالية تتوسع بها المدارك العقلية في أنفسهم كما تنفتح بها آفاق العالم من حولهم. فلا تواصل ولا تفاعل في التراث إلا بالمعرفة المتوسلة باللغة والمبنية على العقيدة، ويجوز أن نسمي الأسباب المعرفية باسم الأسباب «العقلية»، شريطة أن يُحمَل لفظ «العقل»، لا على معنى ذات مستقلة تقوم بداخل الإنسان أو تقوم بين أفراد الجماعة كما جرى الاستعمال بذلك بسبب تأثير نظرية العقل اليونانية، وإنما على معنى فعل إدراكي مخصوص من بين الأفعال المتعددة التي يأتيها الإنسان بوصفه حياً كفعل السمع أو فعل القيام وهلم جرا.

2.1 ـ دفع الاعتراضات على مفهوم «المجال التداولي»:

ما نكاد نفرغ من بيان أسباب التداول في التراث، حتى تنبعث عند الخصم داعية النقد، فيورد علينا الاعتراضات الثلاثة الآتية:

أ ـ مبدأ مجال التداول غير مسلم، كيف والفوارق غير ظاهرة بينه وبين مجالات أخرى اصطنعها الدارسون للنظر في التراث الثقافي عموماً، مثل «المجال الثقافي الاجتماعي» و «المجال الإيديولوجي» و «المجال التخاطبي»؟

ب ـ حتى لو سُلِّم مبدأ مجال التداول، فلا يسلّم التصنيف الثلاثي لمقوماته، لِمَ لا يجوز اتخاذ تصنيف يميز بين الأسباب النظرية والأسباب العملية في هذا المجال، ثم يقسم كل صنف من هذه الأسباب إلى أقسام تندرج تحته؟

ج ـ ولئن وقع التسليم بمبدإ مجال التداول، ألا يلزم عن ذلك أن هذا المجال ثابت لا يتغير، وجامد لا يتجدد؛ وهذا غير مسلم؟

1.2.1 . تميز المجال التداولي عن غيره من المجالات المجتمعية: إن الإجابة على الاعتراض

---

(9) السجستاني، **صوان الحكمة**، ص .41.

الأول تكون ببيان خصوصية مجال التداول بمقابلته بالمجالات الأخرى المشابهة. اعلمْ أن مجال التداول ليس هو «المجال الثقافي الاجتماعي» وإن كان يشاركه في بعض أوصافه؛ فهو، وإن تعلق بالثقافة مثله، فإنه لا يتناول منها إلا ما دخل حيز التطبيق وأثر في الجانب العملي من الحياة الثقافية؛ فقد نجد في المجتمع بعض المعارف (آراء ونظريات) وبعض المقاصد (قيماً وعقائد) التي نقلت إليه بطريق أو بآخر، ولكنها، على قِدم ورودها عليه وشدة الدعوة إليها، بقيت منقطعة عن سبل التحقيق ومنفصلة عن آفاق التفاعل مع معارفه ومقاصده الحية؛ فالمجال التداولي لا يعتبر هذا الصنف من المعارف والمقاصد، ولا يقبل إلا الصنف الذي ثبت استعماله وعم انتشاره بين أفراد المجتمع، على خلاف المجال الثقافي الاجتماعي الذي يضم كل التصورات والاعتقادات، سواء منها تلك التي رسخت بالاستعمال أو تلك التي بقيت على حال الإهمال، عالقة ببعض الأذهان؛ إذ يكفي في انتسابها إليه أن تكون قد دخلت المجتمع وظهرت على يد بعض أفراده؛ فعلى هذا، يكون مجال التداول أخص من المجال الثقافي الاجتماعي، إذ يقوم على **مبدإ تطبيق المعارف والمقاصد** تطبيقاً شاملاً لجميع الأفراد.

واعلمْ أيضاً أن مجال التداول ليس هو «المجال الفكراني» (أي الإيديولوجي) وإن كان يشترك معه في بعض الخصائص؛ فهو، وإن تعلق بالقيم مثله، فإنه لا يتخذ منها إلا ما كان مبنياً على حقائق معينة ومستنداً إلى الواقع الحي، في حين تكاد الفكرانيات التي هي منظومات من القيم الاعتقادية لا تلتفت إلى حقائق الواقع إلا من جهة موافقتها لهذه القيم، حتى إنه لا وجود لهذه الحقائق إلا بالمقدار الذي تطيع فيه هذه القيم، وكل ما خالفها فهو في حكم الباطل الذي ينبغي إزهاقه والضرر الذي ينبغي دفعه؛ وهكذا، فإن المجال الفكراني لا يأخذ من الجانبين المكونين للوجود: التحقيق والتقويم إلا التقويم وحده، بينما المجال التداولي يراعي التحقيق على قدر مراعاته للتقويم. فهو إذن يقوم على **مبدإ الجمع** بينهما، فلا معرفة بدون مقصد ولا مقصد بدون معرفة.

واعلمْ أخيراً أن مجال التداول ليس هو «المجال التخاطبي» وإن كان يتفق معه في بعض الأوصاف؛ فهو، وإن تعلق بالأقوال والمعارف والمعتقدات المشتركة مثله، فإنه يتناولها بوصفها مستعملة استعمالاً شاملاً لا جزئياً، دائماً لا وقتياً، أما المجال التخاطبي، فتدخل فيه هذه العناصر التداولية بوصف المتكلم والمخاطب مستحضرين لبعضها عند فتح باب التخاطب بينهما، مثل المعارف التي تكون لكل واحد منهما عن الآخر، والتصورات التي تكون لكل واحد منهما عن معرفة الآخر به؛ وهكذا، فإن المجال التخاطبي محدود من جهتين: من جهة عدد العناصر التداولية المستعملة ومن جهة زمان هذا الاستعمال، وهو الوقت الذي تستغرقه المخاطبة؛ في حين يخلو مجال التداول من هذين القيدين، فهو يشتمل على كل العناصر التداولية، ويمد بها كل مقامات الكلام في جميع أزمنتها وأمكنتها.

وباختصار، إن المجال التداولي ينبني على مبادىء ثلاثة تميزه عن غيره من المجالات الإجرائية: أولها، مبدأ التطبيق الذي يفصله عن المجال الثقافي الاجتماعي، والثاني، مبدأ الجمع بين التحقيق والتقويم الذي يفصله عن المجال الفكراني، والثالث، مبدأ الجمع بين الشمول والدوام الذي يفصله عن المجال التخاطبي.

2.2.1 ـ فائدة التقسيم الثلاثي لعناصر المجال التداولي: نجيب على الاعتراض الثاني ببيان عدم جدوى التصنيف المستند إلى المقابلة بين النظر والعمل؛ فنقول إن هذه المقابلة، وإن كادت تعم كل التصنيفات المشهورة للمعارف، والتي ترجع إلى تأثير التصنيف الأرسطي للعلوم، فإنها لا تفيد في إبراز الخصائص المميزة لمجال التداول؛ ذلك أن النظر مقولة لا تصلح لتحديد عناصر هذا المجال، لأن مضمونها مبني على التجريد الخالص، والعناصر التداولية، على العكس من ذلك، لا تجريد خالص فيها؛ فـ «النظر» بهذا مقولة قاصرة، أو قل بالاصطلاح، غير كافية لوصف هذه العناصر التداولية. أما العمل، فهو أيضاً مقولة لا تصلح، لا لعدم كفايتها كمقولة النظر، وإنما لابتذالها، ذلك أن جميع عناصر المجال التداولي تندرج تحتها؛ فقد رأينا أن تداولية هذه العناصر متقومة كلها بالنقلة أو الحركة، والمقصود بهما هو تحقق العمل باللغة أو بالعقيدة أو بالمعرفة بين أهل هذا المجال.

لهذا، لا يضر هذا التقسيم لعناصر مجال التداول أن تتداخل أقسامه باعتبارين: أحدهما، **الاستعمال**، والثاني، **الاستكمال**.

أ ـ **الاستعمال:** ذلك أن كل قسم قسم، كما قلنا، لا تتعين وظيفته التداولية حتى يقع استعماله؛ ولا استعمال بغير النقلة الموجبة للتواصل وبغير الحركة الموجبة للتفاعل: فاللغة ما لم تنقل إلى الغير ما يحمله على الحركة، فلا عمل تحتها؛ والعقيدة ما لم يمتد أثرها إلى الغير وتنهض همته إلى الاشتغال، فلا عمل تحتها هي الأخرى؛ والمعرفة ما لم تنفعل بها الذات وتفعل بها في الغير، فلا عمل تحتها كذلك؛ فاستعمال اللغة إذن أن تكون **مُبينَةً**، واستعمال العقيدة أن تكون **راسخة**، واستعمال المعرفة أن تكون **نافعة**.

ب ـ **الاستكمال:** ذلك أن كل قسم قسم لا تكمل وظيفته التداولية حتى يتعلق بالقسمين الآخرين؛ فلا استكمال بغير اجتماع التبليغ اللغوي والتحقيق المعرفي والتقويم العقدي: فاللغة ما لم تُبَلِّغ معرفة نافعة مستندة إلى عقيدة راسخة، فلا كمال فيها؛ والعقيدة، ما لم تُقَوِّمْ حقائق مستمدة من معرفة نافعة تتوسل بلغة مبينة، فلا كمال فيها، هي الأخرى؛ والمعرفة، ما لم تُحَقِّقْ قيمة مستمدة من عقيدة راسخة تتوسل بلغة مبينة، فلا كمال فيها كذلك؛ فاستكمال اللغة إذن أن تكون مبلِّغة، واستكمال العقيدة أن تكون مقوِّمة، واستكمال المعرفة أن تكون محقِّقة.

وعلى هذا، فكل ما ينتسب إلى مجال التداول لا بد أن يجتمع فيه الوصفان:

الاستعمال والاستكمال؛ فاللغة تجمع بين البيان والتبليغ، والعقيدة تجمع بين الرسوخ والتقويم، والمعرفة تجمع بين النفع والتحقيق.

3.2.1 - وجوه تغير المجال التداولي: في الاعتراض الثالث إجمال يحتاج إلى تفصيل، ويكون الجواب عليه بحسب هذا التفصيل؛ فهذا الاعتراض يفترض، أولاً، أن الثبات لا يجتمع مع التغير، كأنه الجمود الذي لا حركة معه؛ ويفترض، ثانياً، أن التغير يقع دفعة واحدة بموجب حمل الثبات على معنى دوام الثبات.

أما الافتراض الأول، فإن كان يصح في المعاني والأحكام المأخوذة عى وجه الإطلاق، مثل أوصاف الألوهية أو حتي القوانين المنطقية، على تقدير دوام تقريراتنا بصدد المعقولات المجردة، فإنه لا يصح في غير ما نسب إلى المطلق؛ والمجال التداولي هو أحد هذه الأمور التي ليست بالمطلقات وإن كان يتصف بالثبات؛ والمقصود بثباته أنه يقع بالنسبة لما سواه من الظواهر الثقافية الاجتماعية في أدنى درجات التغير؛ وأنه لا يتغير بالكيفية التي تتغير بها هذه الظواهر؛ وما ذاك إلا لأنه يقوم مقام الدليل المرشد الذي يوجه هذه الظواهر فيما يتطرق إليها من التغيرات والذي يحملها على الدخول في التغير متى خالفت مقتضياته الاستعمالية. وعلى هذا الأساس، يكون المجال التداولي ثابتاً بمعنى واحد، ومتغيراً بمعنيين اثنين؛ فهو ثابت لأنه يتضمن العناصر الموجهة للتحولات الثقافية حتى تُؤتى ثمارها، إذ بدون استقرار في هذا التوجيه، تضل هذه التحولات طريقها وتنعطف بالضرر على أهل هذا المجال؛ وهو متغير، أولاً، لأنه يبعث على التغير لكي يقع استثمار الطاقة الاستعمالية التي تنطوي عليها أصوله، وكل باعث على التغير متغير؛ وثانياً، لأنه يعلق تغيره بالتغير الموجَّه (بفتح الجيم المشددة) للظواهر الثقافية التي تسترشد به.

وأما الافتراض الثاني القائل بأن التغير يقع دفعة واحدة، فإن كان يبدو صحيحاً في الأحداث الفجائية، باعتبار أننا لا ندرك أسبابها البعيدة، فإنه لا يصح فيما نحيط علماً بأسبابه؛ والمجال التداولي هو أحد هذه الظواهر الثقافية التي نعلم يقيناً أنها تنبني على أسباب عقدية ولغوية ومعرفية مخصوصة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن تغيرها، سواء كان شاملاً لجميع هذه الأسباب أو كان مقتصراً على بعضها، لا يقع دفعة واحدة؛ ذلك أن التغير الشامل المفاجىء يكون عنواناً على الانقطاع الكلي عن هذه الأسباب الأصلية التداولية، واستبدال غيرها مكانها مما لا صلة له بمجال التداول الأصلي، فيرجع الأمر إلى النقل عن مجال تداولي أجنبي لا مطمع معه في الوجود الثقافي والظهور الحضاري إلا بالتبعية لما اتخذه أهله من أصول يبنون عليها لغتهم وعقيدتهم ومعرفتهم، وما أبعد من قطع صلته بمجاله عن أن ينهض به مجالُ غيرِه، لأن زمان هذا النهوض ليس بقريب، واليقين فيه ليس بأكيد، ولأن النهوض مع التبعية لا يسمى نهوضاً إلا على سبيل المجاز، وإلا فهو، على الحقيقة، انحطاط إلى أدنى مراتب الوجود والظهور، إذ ليس الموجود بغيره موجوداً، ولا

الظاهر بغيره ظاهراً. أما التغير الجزئي المباغت، فهو عنوان على قطع هذا السبب التداولي أو ذاك بباقي الأسباب التي يشكل معها وحدة هذا المجال، فيكون التغير بمنزلة اجتثاث عنصر تداولي أصلي واستبدال غيره به مما لا علاقة له بالأصول التداولية الأخرى، فينتج عن ذلك أن يصير هذا العنصر البديل ضاراً بهذه الأصول من وجهين هما: الاستقرار والاستثمار؛ فيضر باستقرارها، لأنه يدخل بينها وهو غير قادر على إقامة صلات بينها وبينه؛ وما لم تقم صلات بينهما، فلا يسكن بعضهما إلى بعض، ولا تجد هذه الأصول لنفسها قراراً حتى تلفظ هذا الدخيل كما يُلفظ المر الذي لا يستساغ، أو ينبت بينها بعد أمد طويل ونفع قليل؛ ويضر كذلك باستثمارها، لأنه يمنعها من استكمال تناسق عناصرها ومن وجدان كمال طاقتها العملية؛ وما لم تحصّل تمام تناسقها وتستجمع تمام طاقتها، فإن قدرتها على الإنتاج تنحصر، وسبلها في الإمداد تنحسر؛ ولا يمكن أن تسترد إنتاجيتها وإمداديتها إلا إذا قدرت على أن تطرح هذا العنصر الأجنبي طرحاً، أو قدرت على أن تطويه طياً، وهيهات أن يتسنى لها هذا الطرح بجهد يسير، أو يتأتى لها هذا الطي في وقت قصير!

وهكذا، فإن مجال التداول، على الرغم من ثباته بموجب دوره التوجيهي، يتغير، لأن هذا المجال يحمل كل ما يرد عليه من ألوان الثقافة ومظاهر الحضارة على التبدل بحسب مقتضياته التواصلية والتفاعلية وإن كان تغيره يحصل بقوانين خاصة تختلف عن قوانين هذه الأشكال الثقافية والحضارية التي تفد عليه والتي يمارس عليها توجيهه، كما أن هذا التغير لا يقع فجأة، لأن في التغير المفاجىء دلالة، إما على الانقطاع الكلي عن هذا المجال، مما تنشأ عنه التبعية للغير مع الانحطاط إلى أسفل درجات الوجود والظهور، وإما على القطع الجزئي لأصل تداولي مخصوص، مما يفضي إلى فقدان الاستقرار وضحالة الاستثمار.

وبهذا الرد على الاعتراضات الثلاثة الواردة على المجال التداولي، نكون قد أنهينا بيان الركن الأول من دعوى التداول الأصلي والخاص بوجوه تميز هذا المجال عن غيره من المجالات الاجتماعية، فلننعطف الآن على الركن الثاني من هذه الدعوى، والذي يختص بجملة القواعد التي يتحدد بها مجال التداول في الممارسة التراثية.

2 ـ قواعد المجال التداولي

لقد قلنا بأن أقسام الأسباب التداولية الباعثة على التواصل والتفاعل ثلاثة، وهي القسم العقدي والقسم اللغوي والقسم المعرفي؛ ولا بد أن يتكون كل قسم منها من جملة من **القواعد الخاصة**، وأن تنزل هذه القواعد منزلة المبادىء الأولى التي تتفرع منها المظاهر الثقافية والحضارية الأصلية، والتي تمتحن بها قيمة المظاهر الثقافية والحضارية المنقولة. ولكي نستخرج هذه القواعد التداولية، نلجأ إلى طريق الاستقراء، فنتصفح جزئيات الممارسة التراثية، واقفين على ما حمل منها صبغة الاستعمال ودل على التواصل والتفاعل، ونقتنص

من هذا التصفح بعض المبادىء العامة التي تنتظم بها أشتات هذه الجزئيات التراثية.

1.2 ـ معايير الظفر بالقواعد التداولية:

نتوسل في هذا التفحص لجزئيات التراث ببعض المعايير الموسَّعة التي ترشدنا إلى مآخذ هذه القواعد؛ وهذه المعايير التوجيهية هي:

أ ـ **معيار التسليم**: ومقتضاه أن التسليم بالحقيقة التداولية التي يراد اتخاذها قاعدة أصلية ينبغي أن يكون أقوى من التسليم بغيرها من حقائق القسم التداولي الذي تنتسب إليه.

ب ـ **معيار التمييز**: ومقتضاه أن الحقيقة التداولية التي يُقصد جعلها قاعدة أصلية، ينبغي أن تساهم في تمييز الممارسة التراثية الإسلامية العربية عن الممارسات غير الإسلامية وغير العربية، مساهمة لا ترقى إليها مساهمات غيرها من حقائق القسم التداولي الذي تدخل فيه.

ج ـ **معيار التفضيل**: ومقتضاه أن الحقيقة التداولية التي يراد إقامتها قاعدة أصلية ينبغي أن تبلغ في تفضيل الممارسة التراثية الإسلامية العربية على غيرها من الممارسات التراثية غير الإسلامية وغير العربية، ما لم يبلغه غيرها من حقائق القسم التداولي التي تندرج تحته.

إلا أن السائل لا يلبث أن يورد على هذه المعايير الاعتراضات التالية:

أ ـ أن معيار التسليم غير دقيق، ألسنا نحتاج إلى مقياس يضبط درجات التسليم ويرتب حقائق القسم التداولي بحسب هذه الدرجات؟

ب ـ أن معيار التمييز غير مناسب، أليس من شأنه إسناد خصوصية للتراث الإسلامي العربي لا تنفع في إبراز تداولية مجاله، ما دامت التداولية وصفاً تشترك فيه جميع الممارسات التراثية؟

ج ـ أن معيار التفضيل غير موفَّق، ألا يؤدي إلى إثبات الذات الإسلامية العربية بوجه يضر بالذوات التراثية غير العربية وغير الإسلامية، فإذا ادعت أنها تفضل غيرها، فما المانع من أن تقيم نفسها سيداً وحاكماً عليه؟

نرد على الاعتراض الأول بأن عدم الدقة لا يضر معيار التسليم، لأننا لم نقصد من وضعه سوى الإرشاد إلى النطاق التداولي الذي يمكن أن نظفر فيه بما يلائم غرضنا ملاءمة موسعة؛ وهذا لا يمنع من وقوع الاختلاف والتردد في استخراج أنسب الحقائق التداولية لمقام القاعدة الأصلية التي يتفرع عليها غيرها؛ ولا نعدم المقاييس التي تساعد على التعامل مع هذا الاختلاف والتردد بأحسن الطرق: فقد نلجأ إلى مقياس **الإجماع**، فنأخذ بالقاعدة التي أجمع عليها أغلب أهل مجال التداول أو نستعمل مقياس **سهولة الانقياد**، فنتخذ

القاعدة التي تتلقاها العقول بالقبول لأول وهلة، أو نستخدم مقياس **صعوبة الاعتراض**، فنعتمد القاعدة التي تستعصي أكثر من غيرها على التضعيف أو التشكيك.

ونجيب على الاعتراض الثاني بأن نمنع عدم مناسبة معيار التمييز، ذلك أن حق التداول، وإن تساوت فيه جميع الممارسات التراثية، فإن الكيفيات العملية للتداول قد تختلف من ممارسة إلى أخرى، كأن يكون، مثلاً، للقسم العقدي ضرب من الاعتبار في ممارسة تراثية ليس له في غيرها، أو تكون، مثلاً، عناصر هذا القسم العقدي دينية أخلاقية في ممارسة تراثية، بينما تكون لا دينية سياسية في ممارسة غيرها، وهلم جرا.

ونرد على الاعتراض الثالث بأن نمنع وجود الضرر في تفضيل الممارسة التراثية الخاصة؛ ذلك أن الشعور بهذا التفضيل يبعث على تحصيل الثقة بهذه الممارسة، ويرفع همة المنتسب إليها إلى النهوض بأسباب الإنتاج المبثوثة فيها وبسبل الإمداد الممهَّدة فيها، فتكثر مظاهر التواصل وتتعدد أشكال التفاعل بينه وبين شركائه في هذه الممارسة، مما يقوي «الهوية التداولية»؛ ولا ضرر في هذه التقوية على غير المنتسب إلى هذا المجال، لأن هذه الهوية لا تكتمل إلا بأن تقتدر على العطاء أكثر من اقتدارها على الأخذ؛ ومتى فاق عطاؤها أخذها، نهضت بمنفعة الغير كما تنهض بمنفعة الذات، وأقرت بمبدإ الغيرية كما تقر بمبدإ الهوية؛ ثم إن هذا التفضيل ليس تفضيلُ عِزَّة يبتغي صانع التراث من ورائه فرض سلطانه على الغير ومطالبته بالتبعية له، بحجة تفوق جنسه أو نبوغ فكره، وإنما هو تفضيلُ مِنَّة يشعر فيه، بفضل العنصر العقدي المتميز الذي يمده به مجاله، بأن ما ظهر عليه من فضل ليس من عنده، لا إرادة ولا مقدرة، وإنما هو تأهيل رباني لأداء الأمانة الإنسانية التي شاءت الإرادة الإلهية أن يحملها كما حملها غيره من قبل. فليس التفضيل التداولي، إذن، إلا تحصيل الاستحقاق المشروع للنهوض بتجديد الاعتبار للممارسة التراثية، حتى تجدد هذه الممارسة طاقاتها، أخذاً وعطاءً، وتستأنف نشاطها، نفعاً وانتفاعاً.

وبعد دفع الاعتراضات الواردة على المعايير التوجيهية الثلاثة: معيار التسليم ومعيار التمييز ومعيار التفضيل، يحق لنا أن نتوسل بها في استنباط القواعد التي تضبط كل قسم من أقسام المجال التداولي.

2.2 ـ مبدأ التفضيل التداولي العام:

يمكننا معيار التفضيل من الحصول على المبدإ الأعم الذي تتفرع منه جميع القواعد التداولية؛ ويمكن أن نسمي هذا المبدأ بـ «مبدإ التفضيل»، ونصوغه على الوجه التالي:

ليس في جميع الأمم، أمة أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب، تفضيلاً من الله.

اعلمْ أن هذا المبدأ، وإن لم يرد بالصيغة المذكورة أعلاه في نصوص التراث، فإن

عناصره الثلاثة: «صحة العقيدة»، و «بلاغة اللسان»، و «سلامة العقل»، قد ذكرت فيها إما متفرقة أو مجتمعة. فلنسم هذه العناصر باسم «أصول» المجال التداولي.

فقد يُذْكر الأصل اللغوي وحده، فيقال: «إن العرب يفضلون غيرهم بما أوتوا من بيان في اللسان»، وكانت الحجة القاطعة التي تستند إليها الممارسة التراثية في ذلك، هي أن القرآن نزل بلغة العرب ولم ينزل بلغة غيرهم، وأتى فيها بأساليب بيانية يعجز عنها الخلق جميعاً، وتوسل بها في تبليغ تشريع إلهي جديد، بل وفي إقامة الدليل على صحة هذا التشريع وعلى ربوبية المشرع وعلى نبوة المبلِّغ[10].

وقد يُذْكر الأصل العقدي وحده، فيقال: «إن العرب رزقوا ديناً لم يرزقه غيرهم»؛ وأدلة الممارسة التراثية على هذا الأصل، كما هو معلوم، في غاية التنوع؛ فقد تستمد من طبيعة الأحكام الشرعية التي يُنسَب إليها كمال الشمولية وسداد الواقعية وتمام الحيوية وما إلى ذلك؛ أو تؤخذ من الوضع الزماني للدين، إذ أنه أتى مكملاً للأديان السابقة وانتصب خاتماً للشرائع السماوية؛ كما تستمد من شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام، فهو أفضل الأنبياء وسيد العالمين، حتى استحق أن يكون ظهور رسالته هو المقصود من وراء مجيء كل الرسائل السابقة.

وقد يذكر الأصل المعرفي وحده، فيقال: «إن العرب أوتوا رجاحة في العقل لم تتقدم لغيرهم»، وتستدل الممارسة التراثية على ذلك بأن للعرب بالطبع فطرة صحيحة وفراسة فائقة، وبأنهم جبلوا على سديد الحكمة وكريم الفضيلة، وخُصُّوا بشرع زاد منطقهم الموهوب، صفاء وكمالاً، وبلسان زاد نطقهم الطبيعي، تصرفاً واتساعاً، حتى إنهم إذا عبروا عن أغراض غيرهم، معارف ومقاصد، كانوا أوفى بها من هؤلاء، والأمة التي تكون لها أسلم الفطر المعتضدة بأكمل الشرائع، والمتذرعة بأبين الألسن، لا بد أن تكون أعقل الأمم[11].

كما أن النصوص التراثية قد تورد بعض عناصر مجال التداول أو كلها مجتمعة فيما بينها، كأن تجمع بين الأصل اللغوي والأصل العقدي في إشادتها بإعجاز الرسالة المحمدية، أو تجمع بين الأصل اللغوي والأصل المعرفي، فتمجد صفاء الفكر عند العرب، أو تجمع بين الأصل العقدي والأصل المعرفي، فتنوه بمكارم الأخلاق التي يتحلى بها العرب. ونجد هذه الأصول مذكورة جميعها في قول ابن تيمية الآتي: «والله تعالى قد يسر

---

(10) السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، ص .23.

(11) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المجلد التاسع، ص .26؛ أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، الجزء الأول، ص. 71-73، ص .77.

للمسلمين من **العلم والبيان مع العمل الصالح والإيمان** ما برزوا به على كل من أنواع جنس الإنسان»[12].

ولا يضرنا ما يقال من أن ما نسبه العرب إلى أنفسهم أو نُسب إليهم من تفوق على غيرهم كان نتيجة التصارع العنصري بين الروم والفرس والهند والعرب، هذا التصارع الذي دارت رحاه في المجتمع الإسلامي العربي منذ أواخر الخلافة الأموية، والذي قادته الحركة الشعوبية بعملها الدؤوب على تقويض الحكم العربي؛ ذلك أن شعور العربي بهذا التفوق التداولي سابق على ظهور هذه الحركة، فشعوره بالامتياز اللغوي تمتد أصوله إلى فترة المنتديات والمحافل التي كانت تشهد أشد التباري بين الشعراء والخطباء في العصر الجاهلي؛ وشعوره بالامتياز العقدي تولد في قلبه لما خص به من نزول أفضل الشرائع الإلهية على قومه مع تكريمه بالأمر بنقلها إلى العالمين؛ وأما الشعور بالامتياز العقلي، فهو متفرع من الامتيازين السابقين، فمن تكون له أفضل شريعة وأفضل لغة، لزم أن تكون له أفضل معرفة ما دام يستمد مضامين هذه المعرفة من أحق الحقائق التي جاءت بها أصدق شريعة، ويستمد وسائل هذه المعرفة من أبلغ الأساليب التي انطوت عليها أبين لغة.

ولا ضرر في أن يستولي على العربي الإحساس بالتفوق، لأن هذا الإحساس مقيد عنده بما لم يقيد به عند الغير؛ فإن كان هذا الشعور قد ينقلب عند الغير إلى آفة عنصرية تأتي بالشر لمن عداه، فإنه عند المسلم العربي محفوظ من الانعطاف على صاحبه وعلى غيره بالشر بسبب ارتباطه بأحكام الشرع التي تصده صداً عن كل ما يؤذي هذا الغير. وعليه، فإن الأفضلية التداولية التي ينسبها العربي إلى ممارسته التراثية أفضلية طبيعية لا غرابة فيها ومصونة لا سوءة فيها.

3.2 ـ أنواع القواعد التداولية:

اعلمْ أن القواعد التي يمكن أن نستنبطها من مبدإ التفضيل تختلف بحسب الأصول الثلاثة لمجال التداول: اللغة والعقيدة والمعرفة، وأن استنباطها منوط بإبراز وجوه الأفضلية في كل أصل من هذه الأصول كما نص عليها هذا المبدأ؛ فالقواعد العقدية تقرر الكيفيات التي تكون بها العقيدة الإسلامية أصح من غيرها، كما تحدد القواعد اللغوية الكيفيات التي تكون بها اللغة العربية أبلغ من سواها، وتحدد القواعد المعرفية الكيفيات التي يكون بها العقل الإسلامي العربي أسلم من غيره؛ وقد استخرجنا تسع قواعد مختلفة، كل ثلاث منها تندرج في واحد من الأصول التداولية الثلاثة.

فيتكون **الأصل العقدي** من القواعد الآتية: وهي:

---

(12) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 138.

أ ـ قاعدة الاختيار:

سَلِّم بأن العقيدة التي لا تنبني على أصول الشرع الإسلامي، قولاً وعملاً، كائنة ما كانت، لا تعد عقيدة مقبولة عند الله عز وجل[13].

ب ـ قاعدة الائتمار:

سلم بأن الله سبحانه وتعالى واحد مستحق للتقديس والتنزيه والعبادة دون سواه، متبعاً تعاليم الرسالة التي بعث بها نبيه الخاتم سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام.

ج ـ قاعدة الاعتبار:

سلم بأن كل ما سوى الله لا يكون إلا بمشيئته، ولا يحفظ إلا بمنته، معتبراً مقاصده في أحكامه، ومعتبراً بحكمته في مخلوقاته.

ويتضمن **الأصل اللغوي** القواعد التالية، وهي:

أ ـ قاعدة الإعجاز:

سَلِّم بأن اللسان العربي استُعمِل في القرآن الكريم بوجوه من التأليف وطرق في الخطاب يعجز الناطقون عن الإتيان بمثلها عجزاً دائماً[14].

ب ـ قاعدة الإنجاز:

لا تنشىء من الكلام إلا ما كان موافقاً لأساليب العرب في التعبير، وجارياً على عاداتهم في التبليغ.

ج ـ قاعدة الإيجاز:

لتسلك مسلك الاختصار في العبارة عن مقاصدك، مؤدياً هذه المقاصد على الوجه الذي يسهل به وصلها بالمعارف المشتركة، ويحمل على استثمار هذه المعارف أقصى ما يكون الاستثمار.

وأما **الأصل المعرفي**، فيتشكل من القواعد الآتية: وهي:

أ ـ قاعدة الاتساع:

سلم بأن المعرفة الإسلامية حازت اتساع العقل بطلبها النفع في العلم

(13) المصدر نفسه، ص.447.

(14) المصدر نفسه، ص.178.

والصلاح في العمل، ولا نفع في العلم ما لم يقترن بالعمل، ولا صلاح في العمل ما لم يقترن بطلب الآجل(15).

ب ـ قاعدة الانتفاع:

لتكن في توسلك بالعقل النظري، طلباً للعلم بالأسباب الظاهرة للكون، منتفعاً بتسديد العقل العملي.

ج ـ قاعدة الاتباع:

لتكن في توسلك بالعقل الوضعي، طلباً للعلم بالغايات الخفية للكون، متبعاً إشارات العقل الشرعي.

وإذا نحن تأملنا هذه القواعد التداولية، نجد أن القواعد الأولى تنص على ما به يكون **التفضيل**: فالأفضلية في العقيدة تكون بتخصيص المسلم بالقبول الإلهي ما قام على العمل بالشريعة المنزلة؛ وتكون الأفضلية في اللغة بتخصيص العربي بظهور الإعجاز في وسيلته التعبيرية؛ وتكون الأفضلية في المعرفة بتخصيص العامل بعلمه بوصف اتساع العقل.

كما نجد أن القواعد الثواني تنص على ما به يكون **التأصيل**: فالأصالة في العقيدة لا تكون إلا بإفراد الحق سبحانه بالقصد في كل شيء وبإفراد الشرع الإسلامي بالاتباع؛ ولا تكون الأصالة في اللغة إلا بإتيان وجوه من الكلام تناسب خصوصية اللسان العربي؛ ولا تكون الأصالة في المعرفة إلا بضبط التجريد العقلي بواسطة التسديد العملي.

ونجد أن القواعد الثوالث تنص على ما به يكون **التكميل**: فالتمام في العقيدة يكون بتحقيق مقاصد الشرع في كل قول وفعل؛ ويكون التمام في اللغة بحصول الوصل الكامل بين المعاني المبلّغة والمعارف المشتركة؛ ويكون التمام في المعرفة بالتزام العقل بالقيم والمعاني التي ينطوي عليها الشرع.

يتضح إذن أن القواعد التداولية تتناول المظاهر الثلاثة للممارسة التراثية: المظهر التفضيلي الذي يمد هذه الممارسة بأسباب التمايز عن غيرها من الممارسات، تثبيتاً لهويتها وإظهاراً لخصوصيتها، والمظهر التأصيلي الذي يمد أهلها بأسباب التواصل فيما بينهم، حتى تنهض هممهم إلى العمل وفق مقاصد ومبادىء وأساليب محددة وقارة، والمظهر التكميلي الذي يمدهم بأسباب التفاعل فيما بينهم، حتى يشق عملهم طريقاً إلى نافع الإنتاج وخالص الإبداع؛ وبفضل اشتمال هذه القواعد على المظاهر التراثية الثلاثة: التفضيل والتأصيل والتكميل، فإنها تستوفي شرط الإحاطة بمقومات التداول.

ولما ظهر أن نموذج القواعد الذي يتحدد به المجال التداولي الإسلامي العربي نموذج

---

(15) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المجلد التاسع، ص. 286-287.

ينبني على أوصاف التفاضل والتواصل والتفاعل، فقد خلصنا من إثبات الركن الثاني من دعوى التداول الأصلي؛ فلنبين الركن الأخير من هذه الدعوى، وهو يتعلق بالآفات التي تفضي إليها ضروب الخروج عن هذه القواعد والتي تضر بهذه الأوصاف التداولية.

3 ـ ضروب الإخلال بقواعد المجال التداولي

ليس من شك أن قواعد مجال التداول تتعرض للخرم كلما وردت على المجال ظواهر ثقافية وحضارية منقولة، سواء كان ذلك بسبب إقبال أهله على هذه الظواهر الأجنبية تقليداً لغيرهم، أو لحاجة وجدوها في أنفسهم، أو بسبب إدخالها عليهم عنوة من قبل أهل مجال تداولي مخالف.

ونميز في هذا الخرم التداولي ضروباً متعددة تختلف باختلاف عدد القواعد المخرومة في كل أصل تداولي: ففي الأصل الواحد قد تخرم قاعدة واحدة، فنحصل على ثلاثة خروم مختلفة، أو تخرم قاعدتان اثنتان، فنحصل أيضاً على ثلاثة خروم أو تخرم القواعد الثلاثة، فيكون مجموع هذه الخروم سبعة بالنسبة للأصل التداولي الواحد؛ وحيث إن عدد الأصول التداولية ثلاثة: أصل عقدي وآخر لغوي وثالث معرفي، فإننا نحصل على مجموع الخروم الممكنة بضرب العدد سبعة في نفسه ثلاث مرات.

ويمكننا أن نورد هذه الأصناف موجزة على الشكل التالي:

أ ـ ضروب الخرم المبني على **اتحاد الوظيفة** التداولية، وهي:

* **خرم قاعدة واحدة:** يقع الإخلال بإحدى القواعد التداولية، سواء كانت قاعدة تفضيلية أو قاعدة تأصيلية أو قاعدة تكميلية.

* **خرم قاعدتين اثنتين:** يحصل الخروج عن قاعدتين اثنتين تنتميان إلى أصلين تداوليين مختلفين، كخرم القاعدة التفضيلية العقدية والقاعدة التفضيلية اللغوية.

* **خرم ثلاث قواعد:** يجري خرق قواعد ثلاث ينتمي كل منها إلى أصل تداولي مخصوص، كخرم القاعدة التأصيلية العقدية، والقاعدة التأصيلية اللغوية والقاعدة التأصيلية المعرفية.

ب ـ ضروب الخرم المبني على **اختلاف الوظيفة** التداولية، وهي:

* **خرم أصل واحد:** يقع الإخلال فيه بأكثر من قاعدة كخرم القاعدة التفضيلية والقاعدة التكميلية.

* **خرم أصلين مختلفين:** يحصل الخروج عن أكثر من قاعدة ينتمي بعضها إلى أصل واحد وينتمي البعض الآخر إلى الأصل الثاني، كخرم القاعدة التأصيلية اللغوية والقاعدة التكميلية المعرفية.

* **خرم أصول ثلاثة:** يجري خرم أكثر من قاعدة تتوزع فيما بين الأصول الثلاثة، كخرم القاعدة التفضيلية اللغوية والقاعدة التأصيلية اللغوية والقاعدة التكميلية المعرفية.

وبعد أن أتينا على ذكر أصناف الإخلال الممكنة لقواعد مجال التداول، ننظر الآن فيما يترتب عليها من آثار تضر بالممارسة التراثية، تفاضلاً وتواصلاً وتفاعلاً.

1.3 ـ أنواع الآفات التداولية:

يفضي الإخلال بالقاعدة التفضيلية إلى الانقطاع عن الإرادة الحاملة على طلب ظهور الممارسة الإسلامية العربية على غيرها من الممارسات، أو قل إن الإخلال بالتفضيل يؤدي إلى فقد مجال التداول **عامل الإرادة**، مما تتعطل معه قدرته على **الإنهاض**؛ فإن كان تعطلاً عن الإنهاض العقدي، فهو «التثاقل»؛ وإن كان تعطلاً عن الإنهاض اللغوي، فهو «التقصير»، وإن كان تعطلاً عن الإنهاض المعرفي، فهو «التكاسل».

ويفضي الإخلال بالقاعدة التأصيلية إلى الانقطاع عن الأسباب المؤدية إلى الدخول في العمل وتحقيق التواصل بين أفراد مجال التداول من حيث مضامين أقوالهم وأفعالهم، أو قل إن الإخلال بالتأصيل يؤدي إلى فقد مجال التداول **لعامل الفعل**، مما تتعطل معه قدرته على **الإنتاج**، فإن كان تعطلاً في الإنتاج العقدي، فهو «القعود»؛ وإن كان تعطلاً في الإنتاج اللغوي، فهو «الاحتباس»؛ وإن كان تعطلاً في الإنتاج المعرفي فهو «التوقف».

ويفضي الإخلال بالقاعدة التكميلية إلى الانقطاع عن الأسباب المؤدية إلى إدراك قيم العمل وتحقيق التفاعل بين أفراد هذا المجال من حيث غايات أقوالهم وأفعالهم، أو قل إن الإخلال بالتكميل يؤدي إلى فقد مجال التداول **لعامل الاعتبار**، فتتعطل معه قدرته على **التوجيه**؛ فإن كان تعطلاً في التوجيه العقدي، فهو «السهو»؛ وإن كان تعطلاً في التوجيه اللغوي، فهو «اللغو»؛ وإن كان تعطلاً في التوجيه المعرفي فهو «اللهو».

وبيِّن أن كل آفة من هذه الآفات إذا تطرقت لوظيفة من وظائف الأصل التداولي، أضرت بالوظيفتين الأخريين، كما إذا فقد الأصل التداولي المعرفي وظيفته التوجيهية بدخول آفة اللهو عليه، فإن إنتاجه يصير ضرباً من التخبُّطات العشوائية، أو يصير على العكس من ذلك، ضرباً من التحكمات الآلية. ولا تتضرر بالآفة الواحدة وظائف الأصل التداولي الواحد فحسب، بل تتضرر كذلك وظائف الأصلين الآخرين، كما إذا فقد الأصل التداولي العقدي وظيفته الإنتاجية بدخول آفة القعود عليه، فإن الأصل التداولي اللغوي تختل وظيفته الإنهاضية، بأن يقع الشك في حصول الإعجاز بواسطة اللغة العربية، كما أن الأصل التداولي المعرفي تختل وظيفته الإنهاضية والتوجيهية بأن يأخذ النظر في الاستقلال عن العمل وعن المعاني التي تصله بأفق الروح.

ولما كان الإخلال قد يتطرق لأكثر من قاعدة تداولية، فإن الآفات التداولية الثلاث:

آفة فقد الإنهاض، وآفة **فقد الإنتاج**. وآفة **فقدالتوجيه**، يجتمع بعضها إلى بعض مثنى مثنى أو ثلاث ثلاث، بالنسبة لكل أصل تداولي.

فقد يفقد المجال التداولي قدرته على الإنهاض العقدي وعلى التوجيه العقدي معاً، فتصير الممارسة العقدية فيه مجرد **تقليد** للحركات الظاهرة من الشعائر الدينية، يثقل على النفس الإتيان بها وتخلو من المعاني التي تسمو بالروح.

وقد يفقد المجال التداولي قدرته على الإنهاض العقدي وعلى الإنتاج العقدي معاً، فتصير الممارسة العقدية **نظراً مجرداً** في الشعائر الدينية، تحجم النفس عن القيام بها، وترى العمل بها غير لائق بقوتها النظرية.

وقد يفقد المجال التداولي قدرته على الإنتاج العقدي وعلى التوجيه العقدي معاً، فتصير الممارسة العقدية مجرد **تظاهر** بالشعائر الدينية، تتوهم النفس معه أنها بلغت مرادها في إخفاء إدبارها عن العمل وقصورها عن الاعتبار.

وهكذا، فإن خرم القواعد العقدية، مثنى مثنى، يفضي إما إلى **التقليد** كما هو الشأن عند أهل الجمود على ظاهر الشرع أو إلى **التجريد** كما هو الأمر عند بعض المتفلسفة، أو إلى **التظاهر** كما هو الشأن عند بعض الحكام.

وقد يفقد المجال التداولي قدرته على الإنهاض اللغوي وعلى التوجيه اللغوي معاً، فتقع الممارسة اللغوية في **تحجير** الطاقات التعبيرية للغة، يقتصر فيه المرء على حفظ الآثار اللغوية، ويَضِيق بكل توسيع لإمكاناتها التبليغية.

وقد يفقد المجال التداولي قدرته على الإنهاض اللغوي وقدرته على الإنتاج اللغوي معاً، فتقع الممارسة التراثية في **إهمال** دور اللغة التواصلي، بحيث لا يقدر المرء على اتخاذها أداة توعية نافعة ولا أداة عمل ناجعة.

وقد يفقد المجال التداولي قدرته على الإنتاج اللغوي وقدرته على التوجيه اللغوي معاً، فتقع الممارسة اللغوية في **التدجيل** الذي يفسد وظيفة اللغة التواصلية والتفاعلية، بحيث لا يجد المرء مستنداً حقيقياً للدعوة إلى خدمة اللغة الأصلية.

وهكذا، فإن خرم القواعد اللغوية مثنى مثنى يفضي إما إلى **التحجير** كما يقع في المحافل الرسمية والمناسبات التقليدية، أو إلى **الإهمال** كأنْ يُحْصر استعمالها في المجال الشعائري، أو إلى **التدجيل** حينما تُرفع شعاراً نضالياً يُلَوَّح به عند الاقتضاء.

وقد يفقد المجال التداولي قدرته على الإنهاض المعرفي وعلى التوجيه المعرفي معاً، فتصير الممارسة المعرفية **اجتراراً** لمعارف قديمة لا يقدر المرء أن يبعث فيها الحياة، ولا أن يحمل غيره على طلبها.

وقد يفقد المجال التداولي قدرته على الإنهاض المعرفي وعلى الإنتاج المعرفي معاً، فتصير الممارسة المعرفية **استهلاكاً** لمعارف منقولة، لا يملك الفرد أن يؤصلها في المعرفة التراثية، ولا أن يساهم بنصيب فيها.

وقد يفقد المجال التداولي قدرته على الإنتاج المعرفي وعلى التوجيه المعرفي معاً، فتصير الممارسة المعرفية **تمويهاً** للمعارف، لا يجد الفرد طريقاً عملياً لدفعها ولا معياراً تقويمياً لكشفها.

وهكذا، فإن خرم القواعد المعرفية مثنى مثنى يفضي إلى **الاجترار** الذي ينتج عنه تحجر الفكر، أو إلى **الاستهلاك** الذي ينشأ عنه استلاب العقل أو إلى **التمويه** الذي يتولد عنه اضطراب المدارك.

أما إذا فقد المجال التداولي قدراته الثلاث في كل أصل من أصوله الثلاثة، فإن الممارسةِ الراجعة إلى كل أصل تفقد الاستقرار وتصير إلى الزوال، إذ لا تتطلع همة المرء إلى أي شيء مما يميز الممارسة التراثية في هذا الأصل أو ذاك، ولا تتحرك للعمل بأي طريق من طرق التواصل الخاصة، ولا تعبأ بِأيَّة قيمة من قيم التفاعل فيه.

ويمكن أن نسمي فقد القدرة على الإنهاض العقدي والإنتاج العقدي والتوجيه العقدي معاً باسم «**الجحود**»، فالجاحد من كان لا يقر بأفضلية العقيدة ولا بِنفع مضامينها ولا بصلاح قيمها.

كما يمكن أن نطلق على فقد القدرة على الإنهاض اللغوي والإنتاج اللغوي والتوجيه اللغوي اسم «**الخمود**»، فالخامد هو من لا يعترف بأفضلية اللغة الأُصلية ولا يطلب التوسل بها في نقل معارفه ومقاصده، غير مكترث بالتواصل ولا بالتفاعل بها.

وكذلك يمكن أن نسمي فقد القدرة على الإنهاض المعرفي والإنتاج المعرفي والتوجيه المعرفي باسم «**الجمود**»، فالجامد من كان لا يقر بأفضلية العلم المقرون بالعمل ولا يستفيد من منافعه ولا يعبأ بمقاصده.

ويتضح مما تقدم أن الآفات التي قد تصيب مجال التداول تختلف باختلاف وظائفه، مفردة أو مركبة، وأن شر هذه الآفات هو ما أدى إلى تعطيل أو اجتثاث أصل تداولي بكامله، وهي ثلاث: الجحود العقدي والخمود اللغوي والجمود المعرفي؛ ومتى وقع هذا الاجتثاث، صاحبه نقل الأصل المقابل من مجال تداولي غيره، وابتدأ معه تحول المجال الأصلي تحولاً تخضع له جميع أصوله؛ كما إذا استبدلت باللغة العربية لغة غيرها، فإن إنتاج الأصل العقدي في المجال التداولي العربي قد يأخذ في الانحسار؛ فمثلاً كل ما كان يتم تعظيمه بواسطة اللسان العربي، لا ينتقل بالضرورة إلى اللسان المنقول، فيأخذ، على مر الأيام، في الانمحاء من القلوب، إن جزءاً أو كلاً؛ كما أن الأصل المعرفي سوف يمضي في

تغيير قيمته التوجيهية، فبعض ما كان يتأتى إدراكه بواسطة اللغة الأصلية، لا يتأتى بالضرورة إدراكه باللغة المنقولة، فيذهب مع مرور الزمن على العقول، فلا يعود أحد يلقي إليه بالاً.

أما عن الآفات التي لا تأتي على أصل تداولي بكليته، وإنما على وظيفة واحدة أو وظيفتين من وظائفه، فإن كان الباقي وظيفتين اثنين، فقد تندفعان في توثيق الصلة بينهما، فيكون الضرر الحاصل بالآفة الواحدة أخف، كأن تتعطل الوظيفة الإنهاضية العقدية، فيكون اقتران الفعل العقدي بالاعتبار العقدي سبيلاً إلى تطويق آثار هذا التعطل؛ وإذا كان الباقي وظيفة واحدة، فإن كانت هي الوظيفة الإنتاجية، فإنها قد تغالب الأخريين المعتلتين؛ وإن كانت هي الوظيفة التوجيهية، فإن حظوظها أقل في هذه المغالبة؛ وإن كانت هي الوظيفة الإنهاضية، فإن حظوظها في المغالبة أقوى في الأصل العقدي منها في الأصلين الآخرين: اللغوي والمعرفي.

2.3 ـ دفع الاعتراضات على مساوىء الإخلال بقواعد التداول:

لقد تقرر أن مجال التداول محدد بقواعد تضبط كل أصل من أصوله الثلاثة: العقيدة واللغة والمعرفة، في وظائفه الثلاث: الإنهاض والإنتاج والتوجيه، وتقرر كذلك أن الخروج عن هذه القواعد يجلب آفات متنوعة ومتفاوتة الضرر فيما بينها، من أشدها ضرراً تلك التي تكون ناتجة عن نقل وظائف ومضامين تداولية أجنبية إليه؛ وإذا كان الأمر كذلك، جاز للسائل أن يورد الاعتراضين التاليين:

أ ـ لا نسلم أن الخروج عن القواعد التداولية يؤدي إلى آفات تضر بمجال التداول، كيف ذلك ووجود **التفرد** في الاعتقاد والتعبير والتفكير بين أهل هذا المجال ينفعه ولا يضره، علماً بأن التفرد هو ضرب من الخروج عن القواعد التداولية؟

ب ـ لا نسلم كذلك أن نقل الوظائف والمضامين من مجال تداولي إلى آخر يفضي إلى أسوإ الآفات، لِمَ لا يجوز أن تكون الوظائف والمضامين المنقولة أنفع لمجال التداول من الوظائف والمضامين الأصلية، فتكون بذلك أولى بالدلالة على القرب منه؟

1.2.3 ـ الإخلال التداولي والتفرد: في الجواب على الاعتراض الأول، نحتاج إلى التفريق بين ضربين من التفرد: تفرد مفصول هو «الشذوذ»، وتفرد موصول هو «التميز».

1.1.2.3 ـ الشذوذ: اعلم أن الشذوذ على نوعين: «شذوذ أخف» و «شذوذ أقوى».

أ ـ **الشذوذ الأخف**، وهو الظهور بمعتقد أو عبارة أو فكرة تقطع صلتها بإحدى الوظائف الثلاث المميزة للأصول التداولية الأصلية، وهي وظيفة الإنهاض ووظيفة الإنتاج ووظيفة التوجيه؛ وهذا يعني أن المضمون العقدي أو الشكل العباري أو المضمون الفكري يبقى موصولاً بالأصول التداولية، لكن طريقة استثماره في الإنهاض والإنتاج والتوجيه ليست موصولة بنمط التوظيف الذي اختصت به هذه الأصول، وإنما هي مأخوذة من نمط

توظيف آخر خاص بأصول تداولية مغايرة، كأن تعتمد اللغة العربية، في وظيفتها الإنتاجية، التركيز على الأحداث باعتبارها أفعالاً صادرة عن الفاعلين، وليس على هؤلاء الفاعلين أنفسهم، فيقع التوسل بنمط التوظيف الإنتاجي الذي تستخدمه لغة أخرى، والذي يكون التركيز فيه على الفاعلين وليس على الأفعال؛ فتكون المضامين عربية والصيغة الإنتاجية غير عربية، مما ينتج عنه اضطراب في التبليغ، أي تقلص في الإنتاجية.

فالشذوذ الأخف هو إذن عبارة عن انقطاع عن إحدى الوظائف الأصلية؛ وكل انقطاع من هذا النوع، وإن أبقى على الصلات المضمونية بأصول المجال التداولي، فإنه يشوش على أهل هذا المجال طرق إدراكاتهم، ويُبَعِّد على أفهامهم ما كان قريباً إليها، وينحو بهم منحى التشكيك حيث كانوا يجزمون، ومنحى التعقيد حيث كانوا يبسطون؛ فمن يُذْكَر له الفاعل كلما ترقب أن يلقى إليه بالفعل، فلا بد أنه صائر إلى اعتقاد وجود سبب خفي حامل على مخالفة ما استأنس به من نمط للوظيفة الإنتاجية اللغوية.

ب ـ **الشذوذ الأقوى**، وهو الظهور بمعتقد أو عبارة أو فكرة تقطع صلتها بأحد الأصول التداولية، فيكون مضمون المعتقد مفصولاً عن العقيدة التداولية، أو يكون شكل العبارة مقطوعاً عن اللغة التداولية، أو يكون محتوى الفكر منقطعاً عن المعرفة التداولية؛ ويبعد أن تكون هناك صلة بين هذه العناصر المنفصلة والوظائف التداولية الأصلية، لأن العنصر المنقول، مضموناً أو شكلاً، يحمل معه نمط وظيفته في أصله، فيفد على المجال التداولي الجديد، وهو في أقوى صورة من صوره التوظيفية؛ فمن يقول، مثلاً، بقدم العالم وهو معنى منقول، فإنه يتوسل في تقريره بما يتصل به من مفاهيم في المجال المنقول منه، مثل قدم المادة أو قدم الصورة أو قدم الحركة أو قدم الزمان، مستثمراً طريق المماثلة من بين طرق التوظيف في هذا المجال نحو: المماثلة بين العالم والمادة الأولى أو المماثلة بين الحركة والزمان أو المماثلة بين الصورة والعالم، حتى يحمل العقول على التسليم به والنفوس على الاطمئنان إليه.

فالشذوذ الأقوى هو إذن عبارة عن الانقطاع عن أحد الأصول التداولية؛ وإذا كان كل انقطاع من هذا النوع يلغي نمط الوظيفة في المجال الأصلي، فضلاً عن إلغائه للمضمون الأصلي، فلا بد أن يؤدي هذا الانقطاع المزدوج: الانقطاع عن المضمون التداولي والانقطاع عن نمط الوظيفة التداولية، إلى إحداث أشد الاضطراب في مسالك التواصل والتفاعل بين الناقل الواقع في هذا الانقطاع وبين أهل المجال التداولي الأصلي، إذ يستغلق عليهم ما ينقل إليهم أشد ما يكون الاستغلاق، فلا يجدون طريقاً لرفع جانب من هذا الاستغلاق وإدراك القليل مما ينقل إليهم إلا بشق الأنفس؛ وحتى بعد تحصيل هذا القليل، فإنه يجوز ألا تتلقاه عقولهم بالقبول، بل يجوز أن ينكروه إنكاراً وينفروا منه نفوراً؛ فمن يأتي بفكرة غير مألوفة للمخاطب، ثم يتوسل في تبليغها بطريق غير معتاد له، لا يمكن إلا أن يضاعف من

إشكالات هذه الفكرة عنده، ذلك أنه يفتح فيها وجوهاً جديدة من الاعتياص لم تكن موجودة فيها قبل النقل، فتحتاج إلى مزيد من إعمال النظر لم تكن في حاجة إليه في الأصل؛ فالذي ينقل مثلاً فكرة «قدم العالم»، ويستخدم آلية المماثلة في إقناع المخاطب، جامعاً بين قدم العالم وقدم الحركة، فإنه يزيد في تعقيد مفهوم «قدم العالم» وإثارة الشبهات حوله، محصلاً نقيض مقصوده الذي هو تقريبه إلى المخاطب على وجهه الأصلي؛ ولو أنه استخدم في تبليغه آلية المقابلة التي هي أنسب لوظيفة المخاطب الإنهاضية، لربما طوى عن هذا كثيراً من المشقة في إدراك المراد، غير أن ذلك يحتم على الفاعل تبديل بعض أوصاف المضمون المنقول، حتى يناسب آلية المقابلة المألوفة للمخاطب، الأمر الذي يأبى الناقل الدخول فيه لحرصه على أداء المفهوم بحسب مقتضياته الأصلية في مجاله المنقول منه.

وعلى الجملة، فالشذوذ، سواء كان شذوذاً أخف، أي تركاً لوظيفة من الوظائف التداولية، أو شذوذاً أقوى، أي إهمالاً لأصل من الأصول التداولية، فلا محالة أنه يؤدي إلى إفساد مسالك التواصل والتفاعل؛ فإن كان من الصنف الأخف، فإنه يشوش على الإدراك ويبعث على الشك، وإن كان من الصنف الأقوى، فإنه يورث النهاية في الاستغلاق ويثير الشبهات.

2.1.2.3 ـ **التميز**: اعلم أن التميز هو أيضاً على نوعين: «تميز أعم»، و «تميز أخص».

أ ـ **التميز الأعم**، وهو الإتيان بمعتقد أو عبارة أو فكرة تجدد الصلة بإحدى الوظائف التداولية الثلاث، إن إنهاضاً أو إنتاجاً أو توجيهاً؛ ومقتضى التجديد الوظيفي أن ينشىء المتعاطي له نمطاً لإحدى الوظائف غير مألوف ظاهره ولا معروفة أسبابه، ويكون إنشاؤه لهذا النمط بطريق ظاهرها مألوف وأسبابها معروفة، أي أن المعنى الوظيفي الجديد لا بد أن يقع التوسل فيه بصيغة من الصيغ المعتادة حتى يقع الرجوع إلى ظاهر هذه الصيغة وإلى أسبابها للتعرف على ظاهر وأسباب هذا المضمون الوظيفي الجديد ولتعليل وجوه جدته تعليلاً يبرز صلته بالتداول.

فلو فرضنا أن آلية «المقابلة» هي إحدى الوسائل التي تتحقق بها الوظيفة الإنهاضية في لغة مخصوصة كاللغة العربية، وأن أحداً أراد أن يجدد في هذه الوظيفة باستبدال المماثلة مكان المقابلة، فإنه لا يدخل، للوهلة الأولى، في تقرير هذه الآلية كما يفعل صاحب الشذوذ الأخف بإنزالها على وظيفة الإنهاض، بل يمهد لذلك بـ «استشكال» آلية المقابلة؛ والمقصود بالاستشكال هنا أن يفتح باب الأسئلة عنها والاعتراض عليها، حتى يثمر ذلك عند المخاطب مجموعة من الأحكام المستندة إلى أدلة مخصوصة، فتصير هذه الأحكام والأدلة بمنزلة زاد تداولي يوجب الخروج عن المقابلة وطلب غيرها؛ ولا يمكن لهذا الاستشكال أن يصيب غرضه في تحقيق هذا الخروج إلا إذا حصل بظاهر مألوف وأسباب

معروفة، وإلا لزم استشكاله هو نفسه بما يحصل معه الاستئناس التداولي، وإلا وجب، مرة أخرى، المضي صعداً إلى ما فوقه؛ ولا توَقُّف لهذا التسلسل الاستشكالي إلا بإقامة الصلة بما هو معتاد ظاهره ومستأنس بأسبابه؛ وهذه الصلة وحدها هي التي تمكن الاستشكال من أن يولد معرفة موصولة يقع الاستناد إليها في الخروج عن المقابلة إلى المماثلة بواسطة المقابلة نفسها؛ فمعروف أن هاتين الآليتين التخاطبيتين متقابلتان فيما بينهما.

وبهذا، يكون المجدد في الوظيفة الإنهاضية، كالمنقطع الشاذ، قد أراد تغيير نمط هذه الوظيفة، ولكنه فضُل عليه بأمرين: أحدهما، أنه بلغ مراده في هذا التغيير، بينما المنطقع أحدث البلبلة في النفوس من غير كبير جدوى؛ والثاني، أنه أنشأ معرفة انتقالية وسع بها أفق التداول، لا نظير لها في المصدر الذي ينقل عنه المنقطع، ولا تخطر لهذا على البال، إذ لا يدري كيف ينشئها وهو الماسك بحبل التقليد والقابض على عقدة الاستهلاك.

وباختصار، فإن التميز الأعم هو عبارة عن التجديد في نمط الوظيفة التداولية، عن طريق إنشاء معرفة موصولة بالمجال التداولي توسِّع أفقه وتمهد لاندماج النمط الجديد فيه؛ فلا تجديد استثماري، إذن، بغير تمهيد استشكالي.

ب ـ **التميز الأخص**، وهو الإتيان بمعتقد أو عبارة أو فكرة تجدد صلتها بأحد الأصول التداولية الثلاثة، إن عقيدة أو لغة أو معرفة؛ ومقتضى التجديد في الأصل التداولي أن ينشيء المتعاطي له عنصراً في هذا الأصل منكور الظاهر ومجهول الأسباب، ويكون إنشاؤه لهذا العنصر مستنداً إلى عناصر تداولية معروفة الظاهر ومعلومة الأسباب، بمعنى أنه لا بد للعنصر الجديد من أن يقع التوسل فيه بمضامين ووظائف العناصر التداولية المألوفة، حتى يقع الرجوع إليها لتبين ظاهر وأسباب هذا العنصر الجديد ولتعليل منشإ جدته تعليلاً يبرز صلاته التداولية؛ فلو كان العنصر الجديد هو «قدم العالم»، فهو منكور الظاهر، لأنه يخالف العنصر الأصلي وهو «حدوث العالم»، ومجهول الأسباب لأنه لا إمكان لتعليله في سياق الأصل التداولي المعرفي؛ فلا بد في تقريره، إذن، من الاشتغال بضربين من الاستشكال: مضموني ووظيفي.

أما الاستشكال المضموني، فيفتح باب التساؤل عن حقيقة الحدوث وعن حقيقة العالم وعن حقيقة القدم، فتتولد عن هذا التساؤل مجموعة من الأحكام بصدد هاته الحقائق الثلاث، منها التمييز في الحدوث بين نوعين: الحدوث من عدم (أو الحدوث المطلق)، الحدوث من شيء (أو الحدوث النسبي)، فيؤخذ بالثاني بعد إبطال الأول؛ والتمييز في العالم بين نوعين: الوجود الحق (أو الجوهري)، والوجود الظاهر (أو العرضي)، فيؤخذ بالأول بعد إبطال الثاني؛ والتمييز في القدم بين القدم المتحرك والقدم المحرك، فيقبل الأول ويترك الثاني؛ فيكون حاصل هذا الاستشكال المضموني هو أن قولنا: «العالم قديم» يصير معناه هو «أن

العالم موجود وجوداً جوهرياً متحركاً حادثاً حدوثاً نسبياً»، فيكون هذا الحكم أقرب إلى أن تتقبله العقول لظهور أسباب الصلة بينه وبين العناصر التداولية، إذ يحتوي مفهوم «الحدوث» الذي هو المقوم الأساسي للمضمون الذي يأخذ به أهل المجال التداولي، وهو: «العالم محدث»، كما يتضمن مفهوم «الوجود الجوهري» الذي يُدخل معنى في الوجود يقبل المخاطب وصفه بـ «القدم»، في حين لا يقبل وصف هذا الوجود الظاهر به، ويحتوي كذلك مفهوم «الحركة» الذي أنس المخاطب بأن يقرنه بمعنى الدوام، حتى إنه يكاد لا يرى في القدم المنسوب إلى العالم إلا دواماً في الحركة لا نهاية له.

ولم يتأت لهذا المجدِّد الوصول إلى هذا الحكم القريب من مجال التداول باعتماد عناصر تداولية مألوفة، وهي: «الحدوث» و «الحق» و «الحركة» فحسب، بل أيضاً بالتوسل بآلية مألوفة للمخاطب في سياق دلالي مألوف له. أما الآلية، فهي: «المقابلة بين قدمين»؛ وأما السياق الدلالي، فهو الإجمال؛ فالمجمل من الألفاظ ما كان متضمناً لمعان عدة لا يمكن معرفة المراد منها إلا بتفصيل إضافي، فيكون «الحدوث» و «العالم» و «القدم» ألفاظاً مجملة؛ بحيث يكون استعمال المقابلة بصددها قائماً بدور التفصيل المطلوب، وداعياً إلى مزيد القبول لنتائج هذا التفصيل.

وأما عن الاستشكال الوظيفي، فإن المجدد يثير الأسئلة والإشكالات بشأن نمط الوظيفة التداولية الذي استخدمه في تحصيل الحكم: «العالم حادث»، ويتبع في طرحه لهذه الأسئلة وإثارته لهذه الإشكالات سبيلاً مألوفاً ظاهرها ومعروفة أسبابها للمخاطب؛ فلو كان النمط الذي استثمر في الوصول إلى الحكم على العالم ككل بالحدوث: هو طريق رد الكل إلى أجزائه، والحكم على أجزائه بالحدوث، فإن المجدد يعمد إلى استشكال هذه الطريق بفتح باب الاعتراض عليها، متوسلاً في ذلك بآلية يستأنس بها المخاطب؛ وعلى قدر رسوخ هذه الآلية في الاستعمال، تكون حظوظ النتائج الحاصلة بها في القبول؛ ولما كانت المقابلة من أرسخ الوسائل الاستثمارية عند المخاطب، فإن استخدام المجدد لها في هذا السياق يفيده في إيراد الاعتراضات التي تقدر أكثر من غيرها على إزالة الجزم بالحدوث من نفس المخاطب، كأن يبين بأن التقابل قائم بين الكل والأجزاء، بحيث ما يصدق على الأجزاء لا يصدق، بالضرورة، على الكل، إن لم يصدق عليه نقيض ما يصدق عليها، فتقبل أعراضه الجزئية أن تكون حادثة، ولا يقبل جوهره الكلي أن يكون حادثاً، بل يستحق أن يكون قديماً.

وباختصار، فإن التميز الأخص هو عبارة عن التجديد في عنصر من عناصر الأصل التداولي بإنشاء معرفة موصولة وصلاً مزدوجاً بمجال التداول توسع أفقه بما يكفي لاستيعاب العنصر الجديد، ويكون الوصل الأول بالربط بين مضمون العنصر الجديد ومضامين الأصل التداولي مع التزام نمط مألوف في الوظائف، ويكون الوصل الثاني بالربط بين النمط

الوظيفي للعنصر الجديد والوظائف التداولية الأصلية.

وحاصل القول في التفرد، أنه صنفان هما: الشذوذ والتميز، أما الشذوذ، سواء كان بصورته الأخف أو بصورته الأقوى، فإنه يفضي إلى الإضرار بمسالك التواصل والتفاعل، تشويشاً وإفساداً، فيكون مذموماً مردوداً؛ وأما التميز، سواء كان بصورته الأعم أو بصورته الأخص، فإنه يفضي إلى توسيع مسالك التواصل والتفاعل، تضميناً أو توظيفاً، فيكون ممدوحاً مقبولاً.

2.2.3 الإخلال التداولي والنقل: تقتضي الإجابة على الاعتراض الثاني الخاص بالخروج عن القواعد التداولية أن نميز في النقل بين ضربين: أحدهما، **ضار**، والآخر، **نافع**؛ وأن نميز كذلك في القرب بين نوعين: أحدهما، **منغلق**، والآخر، **منفتح**.

1.2.2.3 - النقل الضار والنقل النافع: لقد أثبتنا أن النقل للوظائف والمضامين من مجال تداولي مخالف، من غير استيفاء شرائط هذا النقل من الوصل المضموني والوصل الوظيفي مع المجال التداولي الأصلي، لا بد أن ينتج عنه ضرر بهذا المجال؛ وقد يبلغ هذا الضرر أقصاه عند ظهور الفساد في مضامين هذا المجال ووظائفه، ولا فساد أفحش من انقطاع أسباب التواصل والتفاعل؛ ويلزم على هذا أن النقل الذي يتقيد بالقيود المضمونية والوظيفية المطلوبة يخلو من الضرر الذي نجده في غيره، كما يلزم عليه أن الذي يحدد وجود الضرر أو عدمه ليس النقل في حد ذاته، وإنما وجود الوصل أو عدمه؛ فالمنقول الموصول غير ضار لأنه ينزل منزلة «المأصول»؛ والمنقول المفصول ضار لأنه ينزل منزلة «المبتور». ولو صح القول بأن كل نقل من مجال إلى آخر ضار، للزم عنه إنكار حقيقة قائمة، وهي التواصل الموجود بين المجالات التداولية المختلفة والذي أمد الحضارة الإنسانية بكليات ثقافية متنوعة ثابتة؛ وما النقل الضار إلا ما كان لا يفيد التواصل الحضاري بين المجالات التداولية بقدر ما يفيد غلبة مجال على آخر، وذلك بمحو أنماط وظائفه ومحق مضامين أصوله، بينما النقل غير الضار لا يطلب هذه الغلبة، ولا يعمل على سحق الوظائف والمضامين التداولية للمجال المنقول إليه.

غير أنه ما كل نقل غير ضار ثابت النفع، فقد لا يضر بوظيفة من وظائف هذا المجال بحيث يحفظ نمطها الأصلي، لكنه لا يفيد زيادة في الإرادة ولا في العمل ولا في الاعتبار، بمعنى أنه لا ينفع في تغيير ما نُقِل من أجله. كما أنه قد لا يضر بمضمون من مضامين أصوله، بحيث يحفظ فحواه ووظيفته، لكنه لا يفيد زيادة في الاعتقاد ولا في التعبير ولا في التفكير، بمعنى أنه لا يَشُد الحاجة إلى التغيير لبقائه على حاله.

ثم إنه ما كل نقل يتمحض له النفع، بمعنى أنه لا يخالطه أي ضرر بالمقومات التداولية الأصلية: وظائف ومضامين؛ ولا نظن إلا أن كل نقل نافع يمازجه الضرر قل أو

كثر؛ وبيان ذلك أن النقل، ولو اجتهد بقدر طاقته في صون هذه المقومات التداولية الأصلية، فإن فيه مزاحمة للروح الجامعة لهذه المقومات، فكأنما المجال التداولي يتوحد بروح تسري في كل وظائفه ومضامينه، كما يتوحد الجسم بالروح التي تسكنه؛ وكل نقل هو بمنزلة حمل روح إلى المجال التداولي غير روحه التي تحفظ وحدته، كما إذا نُفخت في جسم حامل لروح مخصوصة روح ثانية، علماً بأن الجسم لا تسكنه إلا روح واحدة؛ لذا، لا نستغرب أن يقع التنازع بين الروحين، لأن المساكنة غير ممكنة، إذ مجال التداول لا يتسع إلا لواحدة منهما، وهي تلك التي نشأت وتكونت بها جميع مقوماته؛ فتتضرر هذه الروح الأصلية ـ ولو تضرراً وقتياً ـ من وجود قبس من روح أخرى يشاركها محلها، حتى تقدر عليه، فتخرجه من الوظيفة أو المضمون الذي حمله؛ أو قل، بإيجاز، إن لكل مجال تداولي روحه التي تحفظ وحدته، وإن كل نقل يضر بهذه الروح إلى أن تتمكن من دمج المنقول في هذه الوحدة.

2.2.2.3 ـ القرب المنغلق والقرب المنفتح: لقد بينا كيف أن حفظ مقومات مجال التداول: وظائف ومضامين، يحدد القرب من هذا المجال؛ فكل ما حفظ هذه المقومات، كان أولى من غيره بهذا القرب، غير أن الحفظ التداولي على ضربين: أحدهما، حفظ قاصر، نطلق عليه اسم «الصيانة» والثاني حفظ متعد، ندعوه باسم «الإمداد».

أ ـ **الصيانة:** وهي عبارة عن البقاء على التوسل بالوظائف التداولية الأصلية من غير حاجة إلى استشكال أنماطها، وعلى الأخذ بمضامين الأصول التداولية من غير حاجة إلى استشكال مضامينها ولا وظائفها رغم ظهور عناصر غيرها تحتمل أن تقوم مقامها أو أن تنضاف إليها، مضموناً أو وظيفة.

يبدو أن الصيانة، وإن أفادت في تثبيت الوظائف وترسيخ المضامين المنقولة بين أهل مجال التداول الواحد، حتى تكثر على ألسنتهم، وتسبق إلى عقولهم، فإن تثبيتها لهذه الوسائل قد يتحول إلى تحجير لها متى لم يزدد بها المستعمل طلباً للإنهاض والإنتاج والتوجيه، واكتفى بقسط منها يصدر منه صدور الحركات الآلية التي لا يقظة معها؛ كما أن ترسيخها لهذه المضامين قد يتحول إلى تجميد لها متى لم يزدد بها المحصل كشفاً لأسرار العقيدة واللغة والمعرفة، ووقف عند نصيب منها يصدر منه صدور المعلومات العامة التي لا عمق فيها؛ وعليه، فالمصون، إن كان وظيفة، فقد تتطرق إليه آفة التحجير ما لم تنبن صيانته على طلب المزيد من التيقظ؛ وإن كان مضموناً، فقد تتطرق إليه آفة التجميد ما لم تنبن صيانته على طلب المزيد من التعمق؛ وبين أن الصيانة التي لا تطلب الزيادة في التيقظ ولا الزيادة في التعمق هي سبب من أسباب «الانغلاق».

ثم إن الانغلاق الذي يفضي إليه الحفظ القاصر لا يضر بالمجال التداولي الأصلي

فحسب، بل يضر أيضاً بالمجال التداولي للغير، بحيث لا يكون هذا الانغلاق إقامة لحدود تمنع من دخول ما هو مظنة الضرر بقدر ما هو سد الطرق التي تُمَكِّن من خروج ما هو مظنة المنفعة؛ فالعقيدة المنغلقة ليست هي العقيدة التي لا تأخذ من غيرها، استغناء بنفسها، بقدر ما هي تلك التي تَحْرِم غيرها مما قد ينتفع به، إن جدلاً أو موعظة أو حكمة؛ واللغة المنغلقة ليست هي اللغة التي تستقل بمزاياها، حماية لعناصرها، بقدر ما هي تلك التي تمنع غيرها مما قد يستفيد منه، إن مقصوداً أو بنية أو إشارة؛ والمعرفة المنغلقة ليست هي المعرفة التي تحفظ طاقتها، غيرة على نفسها، بقدر ما هي تلك التي لا تزود غيرها بما قد يحتاجه، إن توعية أو توليداً أو تدبيراً. لكن، في إضرار هذا الانغلاق بمجال الغير، إضراراً أكبر بالمجال الخاص. فالوظيفة المنغلقة، إنهاضاً كانت أو إنتاجاً أو توجيهاً، تحول دون توسع أختها في مجال الغير؛ لكن، في الإحالة دون هذا التوسع، توقفاً عن تبين وجوه الاستشكال التي تحتملها هذه الوظيفة والتي تورثها فضاء إجرائياً تتسع به قابليتها للتأثير الموجه والتأثر المحكم؛ فكذلك المضمون المنغلق، عقدياً كان أو لغوياً أو معرفياً، يسد دونه باب إفادة العنصر النظير في مجال الغير؛ لكن، في سد الباب دونه، تركاً لتفحص الإمكانات الاستشكالية لمضمونه ولنمط الوظيفة المستعملة في تبليغه، فيُحْرَم من أبعاد التوسيع التي يمكن أن تُظهر فيه وجوهاً غير التي تلازم فحواه في مجاله كما يُحْرَم من آفاق الاستثمار التي يمكن أن تُبرز فيه إجرائية غير التي تلازم وظيفته في أصله.

ولما فقد العنصر المنغلق والوظيفة المنغلقة هذه الإمكانات في إثمار المضمون واستثمار الوظيفة، فإن المجال التداولي يأخذ في الضيق والانكماش، فتكون المعارف والمقاصد التي تعد حصيلة هذا المجال الثقافية والحضارية، غير دالة على العطاء الذي تُمَكِّن منه قواعده بقدر ما هي دالة على تحجير للوظائف التي تقترن بهذه القواعد التداولية وعلى تجميد للمضامين التي تضبطها هذه القواعد؛ وكل معرفة أو مقصد كان ثمرة تحجير الوظيفة أو تجميد المضمون، أولى به أن يُنسب إلى البعد عن مقتضيات المجال التداولي الأصلي من أن ينسب إلى القرب منه.

ب ـ الإمداد: وهو البقاء على التوسل بالوظائف التداولية الأصلية مع فتح باب استشكال أنماطها، تحسباً لبروز نظائر لها تحتاج إلى أن تمدها هذه الوظائف أو تحتاج هذه الوظائف إلى الاستمداد منها، كما هو البقاءُ على النظر في المضامين التداولية الأصلية مع الاشتغال باستشكال عناصرها ووظائفها، ترقباً لظهور نظائر لها تحتاج إلى أن تزودها هذه المضامين بها أو تحتاج هذه المضامين إلى التزود منها.

يبدو أن الحفظ، متى سلك مسلك الإمداد، فإن تثبيته لوسائل التواصل يكون بمنزلة تجديد لإمكاناتها الاستثمارية، إذ يزيد في قدراتها الثلاث: الإنهاض والإنتاج والتوجيه، كما أن ترسيخه للمضامين يكون بمنزلة تدقيق لإمكاناتها الإثمارية، إذ يزيد في الكشف عن

أسرار الأصول الثلاثة: العقيدة واللغة والمعرفة؛ وبيِّن أن هذا النوع من الحفظ الذي يطلب التجديد في الاستثمار ويطلب التدقيق في الإثمار، قَصْد التهيؤ لكل مد ممكن أو استمداد محتمل، هو سبب من أسباب الانفتاح.

ثم إن الانفتاح الذي يؤدي إليه الإمداد لا ينفع المجال التداولي الخاص فحسب، بل ينفع أيضاً المجال التداولي للغير، بحيث لا يكون هذا الانفتاح هو فتح الباب لدخول كل ما هو مظنة لمنفعة واردة بقدر ما هو شق الطرق لخروج ما هو مظنة منفعة أصلية؛ فليست العقيدة المنفتحة هي التي تستقبل كل ما وفد عليها، استنقاصاً لنفسها، بقدر ما هي تلك التي تمد غيرها بأنماط من الوعظ والعمل والاعتبار فوق ما تستمد منه؛ واللغة المنفتحة ليست هي التي تتوسل بكل ما نُقل إليها، تبرماً من أساليبها، بقدر ما هي تلك التي تزود غيرها بوجوه في القصد والمبنى والمعنى أكثر مما تتزود منه؛ والمعرفة المنفتحة ليست هي التي تتلقف كل ما ورد عليها، ضيقاً بنطاقها، بقدر ما هي تلك التي تعطي غيرها سبلاً في الإيقاظ والاستثمار والتدبير. وفي نفع هذا الانفتاح لمجال الغير، نفع أكبر للمجال الخاص؛ فالوظيفة المنفتحة، إنهاضاً كانت أو إنتاجاً أو توجيهاً، تمهد الطريق لتوسع أختها في المجال المغاير؛ وفي تمهيدها لهذا الطريق، تعمل على إظهار الاستشكالات الاستثمارية التي تنتج عن اعتبار مقتضيات الوظيفة المقابلة، فيتسع نطاق فائدتها الإجرائية، مما يسمح بالتحكم في وجوه الأخذ والعطاء بقدر لم يكن متيسراً في غيبة هذا الاستشكال الوظيفي؛ كما أن المضمون المنفتح، عقدياً كان أو لغوياً أو معرفياً، يفتح الباب لتوسع نظيره في المجال المقابل؛ وفي فتحه هذا الباب، يدخل في استشكال عناصره هو، طلباً لمزيد الإثمار، واستشكال وظيفته هو، طلباً لمزيد الاستثمار، فتظهر فيه وجوه غير معهودة في الدلالة وجوانب غير مألوفة في الاستعمال.

ولما كانت الوظيفة المنفتحة تنكشف فيها، بسبب مراعاتها لنظيرها في المجال التداولي المقابل، إمكانات في الاستثمار فوق ما كان لها في الأصل، وكان العنصر المنفتح، تحصل له، بموجب اعتباره لما يقابله في المجال الآخر، إمكانات في الإثمار تجاوز ما كان له في الأصل، فإن مجالهما التداولي يأخذ في الاتساع والانبساط، فتصير المعارف والمقاصد التي يحتضنها دالة على العطاء الذي تمكّن منه وظائفه ومضامينه بقدر ما هي دالة على الأخذ الذي يزيد في استثمار الوظائف وفي إثمار هذه المضامين؛ وكل معرفة أو مقصد في مجال تداولي مخصوص يكون ثمرة هذه الزيادة في استثمار الوظيفة وإثمار المضمون أولى به أن ينسب إلى القرب من المجال التداولي من أن ينسب إلى البعد عنه.

يتضح إذن أن الحفظ ضربان متعارضان: الصيانة والإمداد؛ وأما الصيانة، فتمتنع عن الاشتغال باستشكال الوظائف والمضامين، واقعة في الانغلاق بسبب تحجيرها للوظائف وتجميدها للمضامين، مما يجعل العناصر المصونة بعيدة عن استيفاء شرائط المجال التداولي

الأصلي؛ وأما الإمداد، فيدخل في استشكال الوظائف والمضامين، حاصلاً على الانفتاح بسبب التوسع في استثمار الوظائف وإثمار المضامين، مما يجعل العناصر المستمدة قريبة من استيفاء شرائط المجال التداولي المقابل.

وإذا تقرر أن قرب المعارف والمقاصد من المجال التداولي الأصلي أو بعدها عنه لا تحدده نشأتها في نطاقه فحسب، بل أيضاً مدى نجاحها في توسيع آفاق الاستثمار وأبعاد الإثمار فيه. أمكننا استنتاج النتائج التالية:

أ ـ أن ما سمي بالعلوم الأصلية ليس كله قريباً من المجال التداولي الإسلامي العربي، ولا كل مستويات العلم الأصلي الواحد تتساوى في القرب منه؛ فقد تكون الأخلاق أقرب إلى هذا المجال من علم الكلام، بناء على ما فتحته من آفاق العمل فيما كان يُكتفى فيه بالنظر المجرد كما سنقف على ذلك في موضعه؛ وقد يكون مستوى أصول الفقه أقرب إلى هذا المجال من مستوى فروع الفقه، باعتبار جمود هذا الأخير على جزئيات خلافية لا غَناء فيها وما إلى ذلك.

ب ـ أن ما سمي بـ «العلوم المنقولة» ليس كله بعيداً عن المجال التداولي الإسلامي العربي، ولا كل مستويات العلم المنقول الواحد تتساوى في البعد عنه؛ فقد تكون الإلهيات أبعد عن هذا المجال من المنطقيات باعتبار خروج بعض مبادىء الإلهيات عن الأصل العقدي من أصول هذا المجال، وبقاء المنطقيات على حال يشبه الحياد العقدي، وقد يكون باب المقولات في المنطق أبعد عن هذا المجال من باب الاستدلال، وهلم جرا.

ج ـ أنه يجوز أن يكون العلم المنقول أقرب إلى مجال التداول من العلم المأصول، متى قَدَر على فتح باب الاستشكال الوظيفي والمضموني الذي يكون هذا العلم الأصلي قد سده سداً؛ فلما كان هذا القرب التداولي يتحدد بالقدرة على التوسع في استثمار الوظائف وإثمار المضامين، فواضح أن كل علم منقول أمكنه تحصيل هذه القدرة، فهو أولى بهذا القرب مما دونه قدرة، علماً منقولاً كان أو مأصولاً؛ ولا تشفع للمأصول نشأته الأولى في هذا المجال، إلا أن يستعيد هذه القدرة؛ ومتى استطاع استعادتها، فلا يضاهيه إذ ذاك أي علم منقول، لأنه يتمتع بحق السبق التداولي على ما دونه.

وبهذه الإجابة على الاعتراضين الواردين على القول بإفضاء الإخلال بالقواعد التداولية إلى آفات تضر بالإنهاض والإنتاج والإرشاد، تم بيان الركن الأخير من أركان دعوى التداول الأصلي التي صدرنا بها هذا الفصل.

وحاصل الكلام في المجال التداولي هو أنه مقام التواصل والتفاعل بين أفراد المجتمع باعتبارهم صانعين لتراث مخصوص، وأن هذا المقام يقتضي أصولاً ثلاثة، هي: العقيدة واللغة والمعرفة، ويأخذ فيها بطرق معينة تفصله عن غيره، إذ تميزه عن المجال الثقافي

الاجتماعي باختصاصه بالتطبيق، وعن المجال الفكراني بجمعه التحقيق إلى التقويم، وعن المجال التخاطبي بجمعه بين الشمول والدوام، وتميزه عن الجميع بكون التغيير الذي يطرأ عليه تغييراً موصولاً ودقيقاً.

أما القواعد التي تضبط هذه الأصول، فهي تتفرع على مبدإ عام يقضي بأفضلية العقيدة الإسلامية وأفضلية اللغة العربية وأفضلية المعرفة الإسلامية العربية، كما أنها تنقسم إلى أصناف ثلاثة: الصنف التفضيلي والصنف التأصيلي والصنف التكميلي، كل صنف يختص بوظيفة من الوظائف الثلاث، وهي: وظيفة الإنهاض ووظيفة الإنتاج ووظيفة التوجيه، وأما وجوه الإخلال بهذه القواعد التداولية، فتختلف باختلاف عدد هذه القواعد، إفراداً وتركيباً، وتتولد منها آفات متنوعة، أشدها ضرراً على مجال التداول تعطل الوظائف الثلاث للأصل العقدي، وهو «الجحود»، وتعطل الوظائف الثلاث للأصل اللغوي، وهو «الخمود»، وتعطل الوظائف الثلاث للأصل المعرفي، وهو «الجمود».

غير أن التزام القواعد التداولية لا يمنع من الاشتغال باستشكال الوظائف والمضامين التي يتحدد بها ما كان هذا الاشتغال مبنياً على مبدإ تجديد الصلة بهذه الوظائف والمضامين، وذلك بفتح آفاق للاستثمار الوظيفي وأبعاد للإثمار المضموني فيها تقربها من نظائرها في مجالات تداولية أخرى.

مما يجعل سلوك مسلك التفرد إزاء مقتضيات مجال التداول، أو على العكس من ذلك، مسلك الحفظ لهذه المقتضيات التداولية غير مقبولين بإطلاق؛ فإن كان التفرد شذوذاً، أي قطعاً للصلة بالوظيفة الأصلية أو بالمضمون الأصلي، فإنه يُرَدُّ؛ وإن كان تميزاً، أي دخولاً في تجديد هذه الصلة، فلا يُرد؛ وإن كان الحفظ صيانة، أي جموداً على الوظيفة الأصلية وعلى المضمون، فإنه يُرد؛ وإن كان إمداداً، أي اشتغالاً بما يولد في هذه الوظيفة وهذا المضمون أسباباً توسع قدرتهما الاستثمارية والإثمارية، فلا يُرد. ومتى كانت العبرة في التفرد بالاتصال وليس بالانقطاع، وفي الحفظ بالانفتاح وليس بالانغلاق، ظهر أن درجة القرب من المجال التداولي تتقوم بدرجة الجمع بين الاتصال والانفتاح المحصلة، من غير أن يقتضي ذلك استواء قدر الطرفين في هذا الجمع، فلا يكون العلم المأصول أقرب إلى هذا المجال بحكم ظهوره في هذا المجال، ولا العلم المنقول بأبعد عن هذا المجال بحكم انتسابه إلى مجال غيره، فقد ينغلق العلم الأصلي حتى لا نفع من اتصاله بالمجال، وقد ينفتح العلم المنقول حتى لا ضرر من انقطاعه.

وبالحصول على هذه النتائج، تفرغ ذمتنا من واجب التدليل على دعوى التداول الأصلي التي أفردنا لها هذا الفصل؛ وبإضافة هذه النتائج الخاصة بالمجال التداولي إلى ما

توصلنا إليه بشأن المنقول اليوناني، نكون قد استوفينا الكلام في العنصرين الضروريين للتقريب بوصفه جعل المنقول موصولاً بأصل مخصوص، وهما: المنقول الذي يتشكل من المنطق والأخلاق بأوصافه الثلاثة، وهي: التنوع والاستقرار والتفاعل؛ والثاني: مجال التداول الإسلامي العربي الذي يتشكل من أصول ثلاثة، وهي: العقيدة واللغة والمعرفة، بأوصافها الثلاثة: التفضيل والتأصيل والتكميل. وآن الأوان لأن نتكلم عن علاقة الوصل التي تربط بين هذين العنصرين.

أصول التقريب التداولي الإسلامي العربي

لقد ذكرنا أن التقريب هو وصل بين طرفين اثنين: أحدهما: مصدر التقريب، وهو المنقولات الأجنبية، والثاني: مقصد التقريب، وهو المجال التداولي الأصلي؛ وقد مضى الكلام في هذين الطرفين، فلم يبق إلا تفصيل القول في عملية الوصل ذاتها التي تجمع بين هذين الطرفين: المنقول والمأصول. ولهذا نورد دعوى نطلق عليها اسم «**دعوى التقريب التداولي**»؛ ونصها هو الآتي:

لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي، فضلاً عن استناده إلى آليات صورية محددة.

يتضح من مضمون هذه الدعوى أن إثباتها يوجب علينا بيان العناصر الثلاثة الآتية:

أ ـ وجوه تميز التقريب التداولي عن غيره من طرق معالجة المنقول.

ب ـ أصناف آليات التقريب الصورية.

ج ـ ضروب الإخلال بشرائط التقريب التي تؤدي إلى الآفات التداولية.

فلنشتغل بتوضيح هذه العناصر المكونة لدعوى التقريب التداولي واحداً واحداً، ولنبين الركن الأول منها والخاص بمبدإ تميز التقريب التداولي عن غيره.

1 ـ خصوصية التقريب التداولي

من المعروف أن من ضروب الحد التي أخذت بها الممارسة التراثية ضربين أساسيين: أحدهما، **التمييز**، ومقتضاه أن يُعيَّن للمحدود من الأوصاف ما يكفي لفصله عن غيره، من غير ما حاجة إلى طلب الأوصاف التي تُعرَف بها حقيقته في ذاتها؛ والثاني: **التضاد**، ومقتضاه أن يقابل بين المحدود وضده، وأن يثبت له من الأوصاف ما هو منفي عن ضده والعكس بالعكس، من غير ما حاجة إلى طلب الأوصاف التي تعرف بها مطابقته لذاته[16].

(16) اشتهرت التعاريف بالتمييز أو بالتضاد عند المتكلمين والأصوليين؛ أما التعاريف بالحقيقة والتطابق، فقد أخذ بها الفلاسفة والمنطقيون، تأثراً بالاتجاه الأرسطي في المنطق دون الاتجاه الرواقي الذي يميل إلى الصنف الأول من الحدود؛ ولا ينبغي أن يظن الظان أن تعاريف أرسطو برهانية، بينما تعاريف غيره غير برهانية، ذلك أن الأصل في التعاريف هو الوضع والمواضعة، ولا تدليل فيها حتى يصح أن يحكم عليها باليقين أو الظن.

ومما يمتاز به هذان الطريقان في التعريف أنهما ينبنيان على الأخذ بالعلاقات لا بالعناصر؛ فالوصف الوارد في الحد التمييزي والحد التضادي بمنزلة علاقة بين طرفين: أحدهما مختلف عن الآخر اختلافاً نسبياً إن كان من الصنف التمييزي، واختلافاً كلياً إن كان من الصنف الضدي؛ وفائدة الوصف العلاقي أو الإضافي أن إقامته للموصوفات على علاقات التقابل، تورث للواصف ملكة الجمع والتفريق التي يحتاجها كل من نظر في الأشياء نظرة تكاملية.

وسوف نتبع في تعريفنا لمفهوم «التقريب» الطريقتين معاً: التمييز والتضاد، فنستخرج الأوصاف التي يتميز بها عن غيره، وهي بالذات الأوصاف **العامة** للتقريب، كما نستخرج الأوصاف التي يضاد بها غيره، وهي الأوصاف **الخاصة** للتقريب؛ ولنبدأ بالنظر في المفاهيم التي يتداخل معها، والتي ينبغي تمييزه عنها، وهي ثلاثة: «التوفيق» و «التسهيل» و «المقاربة».

1.1 ـ الأوصاف العامة للتقريب التداولي:

1.1.1 ـ التقريب غير التوفيق: لقد اشتهر استعمال مصطلح «التوفيق» عند مؤرخي الفلسفة الإسلامية ونقادها بين معتقد في فائدته ومنتقد له؛ ذلك أن بعضهم جعل الفلسفة الإسلامية منحصرة كلها في مشروع توفيقي هائل غرضه التوفيق بين الفلسفة والدين؛ وخفف بعضهم من حكمه، فجعل التوفيق هو السمة الغالبة على التراث الفكري الإسلامي؛ ومنهم من رأى فيه طريقة محمودة ضمنت لهذا التراث حركية أنشط وفاعلية أكبر؛ ومنهم من وجده، على العكس من ذلك، طريقاً تلفيقياً ليس هو أكثر من خلط ناتج عن الجهل أو من انتقاء ناتج عن الخبط؛ والأشبه أن منشأ هذا الاختلاف في المواقف من مبدإ التوفيق بين الفلسفة والدين هو الاختلاف في تصوراتهم لمفهوم «التوفيق»؛ فقد نحصي من معانيه أربعة أساسية:

أولها: أن التوفيق هو إيجاد مبادىء أو طرق مشتركة بين الفلسفة والشريعة بمعنى إقامة **الوصل** بين أصولهما[17].

والثاني: أن التوفيق هو جعل الفلسفة والشريعة وجهين لحقيقة واحدة، طريق الأولى النظر العقلي، وطريق الثانية الوحي الإلهي، بمعنى إقامة **الفصل** بين أصولهما[18].

والثالث: أن التوفيق هو اعتبار الشريعة مع تقديم الفلسفة عليها على خلاف مقتضى قاعدة التفضيل العقدية لمجال التداول، فيكون هذا التوفيق بمنزلة الفصل بينهما مع ترجيح الفلسفة[19].

---

(17) نذكر من بين الذين أخذوا بالوصل: الكندي، والفارابي، وابن سينا.

(18) نذكر من بين الذين أخذوا بالفصل: أبو سليمان السجستاني.

(19) اشتهر بالقول بهذا الضرب الثالث من التوفيق، ابن رشد.

والرابع: أن التوفيق هو اعتبار الفلسفة مع تقديم الشريعة عليها وفق مقتضى قاعدة التفضيل العقدية لمجال التداول، فيكون هذا التوفيق بمنزلة الوصل بينهما مع ترجيح الشريعة[20].

فتجتمع لنا أصناف التوفيق التالية: «الوصل مع التساوي»، و «الوصل مع الترجيح»، و «الفصل مع التساوي»، و «الفصل مع الترجيح»؛ وليس في حمل التوفيق على معنى الفصل ما يثير العجب كما لو كان التوفيق والفصل ضدين لا يجتمعان؛ فهذا ابن رشد، الذي اشتهر بالقول بانفصال الحقيقة الشرعية عن الحقيقة الفلسفية، يورد في عنوان كتابه: **فصل المقال**، المخصص للعلاقة بينهما، مفهوم «الاتصال» الذي هو ضد الانفصال، كما يدعو الفلسفة بصاحبة الشريعة وأختها الرضيعة[21]. وليس هذا موضع تحقيق هذه الأصناف من التوفيق عند مفكري الإسلام وعند الدارسين لمصنفاتهم، وإنما مقصدنا الإشارة إلى ما يمكن أن يميز التقريب عن التوفيق.

الواقع أن صنف الوصل من التوفيق، سواء كان وصلاً على التساوي أو وصلاً على الترجيح، ينبني على افتراض التعارض بين الفلسفة والشريعة داخل مجال التداول الإسلامي العربي؛ أما صنف الفصل منه، سواء كان فصلاً على التساوي أو فصلاً على الترجيح، فينبني على افتراض التعارض بين الفلسفة والشريعة خارج هذا المجال. ولا يعنينا هنا تصويب أحد التوفيقين وتخطئة الآخر، باعتبار أخذ أحدهما بالمجال التداولي الأصلي ونبذ الثاني له، بقدر ما يعنينا مبدأ التعارض الحاصل في التوفيقين معاً، فلا **توفيق** إلا مع وجود **التعارض**، سواء كان تعارضاً داخلياً كما في الوصل، أو تعارضاً خارجياً كما في الفصل.

لذا، فلا يمكن الاشتغال بالتوفيق بين الفلسفة والدين إلا عند تبين وجوه من التعارض، إما بالرجوع إلى مجال التداول الإسلامي العربي، وإما بالرجوع إلى مجال التداول اليوناني؛ وقد يكون من المفيد أن نتتبع أنواع التعارضات التي صادفها أهل التوفيق، وأن نتعقب أصناف الأساليب التي اتبعوها في رفعها، إن جزءاً أو كلاً؛ لكن الاشتغال بهذا قد يفضي إلى تفويت غرضنا، وهو أن نثبت أن التقريب، وإن استعمله كثير من النقاد بوصفه مفهوماً مرادفاً للتوفيق، لا يُشترط فيه التعارض، فقد يوجد التقريب ولا تعارض معه، وإنما يُشترط فيه وجود مجال تداولي أصلي، فلا معنى لتقريب من غير مجال أصلي تتخذه هذه العملية مقصداً ووسيلة معاً؛ إذ أن ما نقوم بتقريبه، نحتاج إلى أن نصله بهذا المجال وأن نتوسل في ذلك بقواعده المحددة لأصوله، مضامين ووظائف؛ وهذا على خلاف التوفيق الذي يستوي فيه الرجوع إلى مجال أصلي أو إلى مجال غيره؛ ثم إن التقريب لا يشترط

---

(20) من الذين أخذوا بهذا الضرب من التوفيق: البطليوسي في كتابه: الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة.

(21) ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، ص .67.

أكثر من وجود هذا المجال الأصلي، ذلك أن كل عملية، إذا كانت تتغيا مجال التداول وتتوسل به، فإنها تستحق أن توصف بكونها «تقريبية»؛ وكل وصف ينضاف إلى هذا التغيؤ والتوسل التداوليين يكون تخصيصاً للتقريب من وجه من الوجوه؛ وعلى هذا، فالذي يوجب الدخول في التقريب هو كون العنصر المنقول منتمياً إلى مجال تداولي غير المجال التداولي الأصلي، سواء عارض عناصر هذا المجال الأخير أو لم يعارضها، على خلاف التوفيق الذي يوجب هذا التعارض، ولا يعنيه الانتماء إلى المجال المغاير إلا عند إفضائه إلى هذا التعارض؛ أما إذا لم يفض إليه، فلا توفيق.

فلو أخذنا، على سبيل المثال، مفهوم «التِّيوس» في المجال اليوناني أو «الإله» في المجال الإسلامي، فالقائل بالتوفيق لا يرى الحاجة إلى وصل هذين المفهومين أو فصلهما، لأنهما في نظره يشتركان معاً في الدلالة على الصانع الذي ليس فوقه صانع، بينما القائل بالتقريب يرى أنه من الضروري الاشتغال بالوصل بين معنى «التيوس» ومعنى «الإله» باعتبار انتمائهما إلى مجالين مختلفين؛ والانتماء التداولي يجعل كلاً منهما مقترناً بثلاث قيم مختلفة، هي: التفضيل والتأصيل والتكميل، وثلاثة أصول متمايزة، وهي: العقيدة واللغة والمعرفة؛ فنحتاج إلى الوصل بين هذه الأصول، واحداً واحداً، والوصل بين هذه القيم، واحدة واحدة في المجالين؛ فمثلاً، القيمة التأصيلية العقدية لمفهوم «التيوس» عند اليوناني هي أنه المبدأ الأول في مراتب الوجود، بينما القيمة التأصيلية العقدية لمفهوم «الإله» عند المسلم هو أنه المستحق للعبادة دون سواه؛ وشتان بين القيمتين: فإحداهما تجعل الإله مقصوداً نظرياً، والأخرى تجعله مقصداً عملياً، والقيمة التأصيلية اللغوية لـ «تيوس» هي أنه يدل على «السيَّار» في حين القيمة التأصيلية لـ «الإله» هي «المعبود»؛ والفارق بين القيمتين لا مزيد عليه، ذلك أن مفهوم «السيار» يربط بين معان دخلت في تحديد الألوهية بالمعنى الفلسفي، وهي «الحركة» و «الفلك» و «الكوكب»، بينما «المعبود» يربط بين معنى «الطاعة» و «الخضوع» و «العمل» التي تؤخذ في تعريف الألوهية بالمعنى الإسلامي؛ وكذلك القيمة التأصيلية المعرفية لـ «تيوس» هي أنه هو «الصانع»، بينما القيمة التأصيلية المعرفية لـ «الإله» هي أنه هو «الخالق»؛ والفرق بين القيمتين شاسع: فالصانع يصنع من شيء، بينما الخالق يخلق من لا شيء، فالصانع خالق من شيء، بينما الخالق صانع من لا شيء، وهلم جرا.

وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار أن التوفيق ضربان: أحدهما، موصول بمجال التداول الأصلي، وهو «الوصل»؛ والثاني، مقطوع عن هذا المجال وهو «الفصل»، جاز أن يكون التوفيق الموصول تخصيصاً للتقريب، إذ يكون هو التقريب التعارضي، بينما التوفيق المقطوع ليس تقريباً في شيء.

يترتب على ما تقدم أن التقريب يختلف عن التوفيق من جهتين غير مبتذلتين: **إحداهما**، أنه يستند إلى مجال التداول الأصلي بخلاف التوفيق الذي لا يتقيد به؛ **والثاني**،

أنه لا يأخذ بالتعارض بينما التوفيق يأخذ به.

2.1.1 - التقريب غير التسهيل: ليس من شك أن لفظ «التسهيل» (أو «التيسير») استعمل هو الآخر للدلالة على ما يدل عليه لفظ التقريب؛ وقد يرد هذان اللفظان متجاورين في العبارة على وجه الترادف كما جاء في هذا النص: «إن الحظ لمن آثر العلم وعرف فضله أن **يسهله** جهده **ويقربه** بقدر طاقته ويخففه ما أمكنه»[22]؛ ويستفاد من «التسهيل»، معنى استعمال الألفاظ اليسيرة البسيطة المشهورة التي يتساوى في إدراكها كافة الناس، عالمهم وجاهلهم، أي يكون مطابقاً لمعنى «التبسيط»[23]؛ وبناء على مبدإ تعلق الفكر واللغة بعضهما ببعض، يجوز حمل لفظ «التسهيل» على مدلولين: أحدهما، طلب الإدراك السهل، وذلك برفع التعقيد الذي يتطرق إلى المضامين العلمية؛ والثاني، طلب العبارة السهلة، وذلك برفع التوعير الذي يطرأ على الصيغ التعبيرية.

وإذا كان «التسهيل» دالاً على المعنيين في عموم الممارسة التراثية، فإنه اختص، في الجانب الفلسفي لهذه الممارسة، بالدلالة على معنى «طلب العبارة السهلة»؛ فقد كانت العبارة الفلسفية توصف بالقلق، غير أنه اختلف في تعليله، فنسبه بعض مفكري الإسلام إلى ضيق اللغة العربية، مثل الفارابي وابن سينا، ونسبه بعضهم إلى «الشح بالعلم والضن به»، مثل ابن حزم[24]، وهذا باطل كما سيستبين في موضعه؛ وقد اشتغل أغلبهم برفع هذا القلق، حتى كان منهم من اتخذه غاية قصر عليها حياته[25]؛ ولا نطيل الكلام في هذا، ولنعرج على الفروق بين التقريب والتسهيل بوصف هذا الأخير دالاً على معنى «طلب العبارة السهلة». وبهذا الصدد، نبدي الملاحظتين التاليتين:

أ ـ أنه لا يمكن أن يقتصر التقريب على طلب «السهولة» في التعبير؛ ذلك أن استناد التقريب إلى مجال التداول يوجب تحري هذه السهولة، لا في اللفظ المفرد أو المركب وحده، وإنما في جميع أصول هذا المجال: لغة وعقيدة ومعرفة، فيكون النص الفلسفي، من وجهة التقريب، لا يحمل قلقاً في العبارة فحسب، بل يحمل أيضاً قلقاً في الاعتقاد وقلقاً في الفكر، فيلزم الاشتغال بعملية «التسهيل» في هذه المناحي الثلاثة جميعها؛ ولا يستقيم النص الفلسفي استقامة تداولية حتى يزال منه هذا الثالوث من القلق: **القلق الاعتقادي والقلق التعبيري والقلق المعرفي.**

---

(22) ابن حزم، رسائل ابن حزم، الجزء الرابع، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ص .101.

(23) المصدر نفسه، ص.100.

(24) المصدر نفسه، ص.232.

(25) لا يخفى أن ابن رشد هو المعني هنا؛ فقد دخل في تجديد شرح مؤلفات أرسطو، انطلاقاً من مبدإ رفع قلق عبارتها في النقول العربية، ولو أن بعض المتحذلقين يعترضون على هذه الدعوى.

وقد فات فلاسفة الإسلام ممن تولى تبديد الاضطراب اللغوي من النص الفلسفي، سواء بوضع شروح توضيحية أو بتصنيف كتب أصيلة، أن يتفطن إلى أن رفع هذا القلق لا يكمل إلا بالقيام به في مجموع الأصول التداولية؛ لذا، لا نستغرب أن يقع بعضهم في إزالة القلق العقدي، وهو يصرح أنه يباشر استعمال الألفاظ المألوفة للجمهور مكان الألفاظ النابية أو المستكرهة التي تضمنتها نصوص المترجمين أو نصوص من سبقه من الشراح.

ب ـ أنه لا يمكن أن يكون التقريب طلباً للسهل من العبارة والسهل من الاعتقاد والسهل من الإدراك.

فلو فرضنا أن الغرض من التقريب هو تحصيل التعبير السهل، لزم أن يكون النص الذي يراد تسهيله موصوفاً بالصعوبة؛ لكن مدلول «التعبير الصعب» لا يستفاد منه قط أنه «تعبير يخل بالقواعد النحوية العربية»، في حين كانت العبارة الفلسفية وما زالت مخلة بهذه القواعد؛ لهذا، كان الأولى أن ينسب قلقها لا إلى التعقد والوعورة، وإنما إلى الركاكة والاعتلال؛ فتكون بذلك السهولة في العبارة هي خروج العبارة من صورة فاسدة نحوياً إلى صورة صحيحة نحوياً، وليست هي، كما يظن، خروج العبارة من صورة لغوية معقدة إلى صورة لغوية مبسطة، بمعنى أن التقريب هو، هنا، إعادة السلامة النحوية إلى العبارة وأن السهل تعبيراً هو، على الحقيقة، السليم تركيباً، وليس هو البسيط ترتيباً؛ كما أن الصعب تعبيراً، على العكس من ذلك، هو المعتل في تركيبه، وليس المعقد في ترتيبه؛ ولا أدل على هذا من أن كثيراً من العبارات الفلسفية التي نسبت إلى التعقيد لا تلبث أن ترتفع عنها هذه الآفة بمجرد إخضاعها لقواعد النحو العربية، ومثال ذلك جملة الفارابي: «الإنسان عادلاً موجود»[26]، فإن الناطق العربي يستهجنها ويتعثر في إدراك المقصود منها، حتى إن البعض قد فهم هذا التعثر على غير وجهه، وظن أن في هذا التعبير عمقاً فلسفياً يضعف عن دركه بادىء الرأي، بينما لو نقلت هذه العبارة إلى صيغتها العربية السليمة، وهي «الإنسان عادل»، لم تحتج إلى أدنى تأمل، ولأفادت مضموناً مبتذلاً ابتذال القول المقابل: «الإنسان ظالم». وحيث إن التركيب السليم يحتمل درجات، أدناها ما استقام على أصول النحو، وأعلاها ما أخذ بأساليب البيان وبمقتضيات المقام التي توجب حذف ما هو ظاهر ودلت عليه القرائن، لزم أن يستوفي تقريب التعبير الفلسفي، لا مقتضى السلامة فقط، بل مقتضى الإيجاز الذي يدل على الاستناد إلى المعارف المشتركة بين المتفلسف ومخاطبه، على تقدير أن الفلسفة ينبغي أن تكون أبعد من غيرها في مراعاة أسباب التبليغ الصحيح.

أما السهل في الاعتقاد، فلا يمكن، هو أيضاً، أن يكون المقصود منه هو «البسيط من

---

(26) الفارابي، **شرح كتاب أرسطو في العبارة**، ص .42-45؛ ابن سينا، **كتاب العبارة**، ص .18.

الاعتقادات»، وإلا لزم أن يكون التقريب العقدي هو إخراج الاعتقاد من صورته المعقدة الصعبة إلى صورة مبسطة سهلة؛ وليس الأمر كذلك، لأن المقصود بالاعتقاد «المعقد» في الاستعمال العادي ليس أكثر من الاعتقاد «المعقود»، إذ كل اعتقاد هو عقد؛ أما إذا أريد بالتعقيد في الاعتقاد غير ذلك، فلا يمكن أن يكون إلا بطلان هذا الاعتقاد، فيكون التقريب العقدي هو تصحيح الاعتقاد المنقول وفق المقتضيات العقدية لمجال التداول؛ وعلى هذا الأساس، يكون الاعتقاد السهل هو الاعتقاد الحق، ويكون ضده، أي الاعتقاد الصعب، هو الاعتقاد الباطل.

وأما عن السهل في الفكرة، فهو كذلك لا يمكن أن يكون المقصود منه هو «البسيط من الأفكار»، وإلا وجب أن يكون التقريب المعرفي هو إخراج الفكرة من صورتها المعمقة المعقدة إلى صورة ضحلة سهلة؛ وهذا غير معقول، لأن الفكرة العميقة أولى بالحفظ في التقريب من الفكرة المبتذلة، ما دام الغرض من التقريب هو الزيادة في استثمار وظائف المجال التداولي وفي إثمار مضامينه بواسطة ما قام بنقله إلى هذا المجال؛ فلا بد إذن من أن يكون التعقيد الذي يعمل التقريب على رفعه عن فكرة ما هو وجوهها التي تفضي إلى إيقاف هذا الاستثمار الوظيفي والإثمار المضموني؛ وما هذه الوجوه إلا أسباب التجريد التي قد تنطوي عليها هذه الفكرة، أي أسباب الانفصال عن العمل والانفصال عن الشرع، فيحتاج المشتغل بالتقريب إلى أن يصلها بهذين المصدرين: الشرع والعمل؛ وبهذا الاعتبار، تكون الفكرة السهلة هي الفكرة المقترنة بالعمل الموافق للشرع، ويكون ضدها أي الفكرة الصعبة، هي الفكرة المجردة عن الشرع والعمل تجريداً.

ينتج عما سبق أن التقريب يتميز عن التسهيل من الوجهين غير المبتذلين التاليين: **أحدهما**، أن التقريب يتعلق بالأصول التداولية الثلاثة: العقيدة واللغة والمعرفة، بينما التسهيل، في الممارسة الفلسفية، يتعلق بالعبارة وحدها ولو أنه، في عموم الممارسة التراثية، يتعلق بالإدراك أيضاً؛ **والثاني**، أن التقريب هو تحري السلامة في العبارة وتحري الصحة في الاعتقاد وتحري العمل في المعرفة، بينما التسهيل، في الممارسة التراثية عموماً، هو طلب السهولة في العبارة، وفي الممارسة الفلسفية خصوصاً، هو طلب البساطة في المعرفة.

3.1.1 ـ التقريب غير المقاربة: نجد للفظ «التقريب» استعمالاً اشتهر وروده في المجالات التي لا يمكن اتخاذ طرق مضبوطة فيها والتي يُكتفى فيها بأن تكون النتائج المحصلة قريبة من المطلوب، فيقال: «حكم تقريبي»، ويُقصد به حكم قريب من الحكم المحقق، ولكنه لا يساويه؛ وهذا المعنى للتقريب هو ما يدل عليه لفظ «المقاربة» في أشهر استعمالاته؛ فمقاربة الشيء هي الدنو منه من غير التداخل معه، وضدها المطابقة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإنها ترجع إلى إفادة معنيين اثنين: «التوسط» و «الاشتباه».

أ ـ **التوسط**: وذلك أن الشيء المقارِب يكون أقل من المطلوب، ولكنه أكثر من نقيض المطلوب باعتبار أن الأمور في الواقع قد تكون على ثلاث مراتب: طرف أعلى، وهو المطابقة، وطرف أدنى، وهو المباينة، وواسطة، وهو ما بينهما أو قل التوسط؛ وليس يخفى أن من يقول بالتوسط في الأمور لا بد أن يصير، إما إلى خرم مبدإ عدم التناقض، إن كان يرى في التوسط أخذاً بالطرفين معاً، أو إلى خرم مبدإ الثالث المرفوع إن كان يرى فيه نبذاً للطرفين معاً؛ ولا يندر أن نجد من لا يعتقد الحق في الطرفين، وإنما في الواسطة وحدها، إن جمعاً أو فرقاً، ولو أن في هذا الاعتقاد ما يخرجه عن التوسط، ما دام صاحبه يرى الصواب في التوسط ولا يراه في غيره.

ب ـ **الاشتباه**: ذلك أن الشيء المقارب يكون غير محدد العناصر ولا واضح المعالم بما أن رتبة التوسط التي ينزلها تمنع من تعيين حدوده؛ ولا يخفى أن من يقول بالاشتباه في الأمور، لا بد أن يصير، إما إلى القول بأن الحق لا يتمحض وأن الباطل لا يتمحض، وإنما هما مختلطان لأن الحدود بينهما غير بينة، وإما إلى القول بأن لا حق ولا باطل، وإنما بينهما قيمة ليس فيها شيء منهما؛ ولا يبعد أن نجد من يرى الصواب في الاشتباه، إن جمعاً أو فرقاً، ولو أن في هذا الرأي ما يخرجه عن الاشتباه، ما دام صاحبه يعتقد الحق في الاشتباه ولا يعتقده في سواه.

وإذا صح أن المقاربة تضاد المطابقة، وتفيد معنى التوسط ومعنى الاشتباه، إن على سبيل الجمع أو سبيل الفرق بين الطرفين المتقابلين، صح معه أيضاً أن التقريب التداولي لا يمكن أن يرد إلى المقاربة باعتبارين اثنين: باعتبار دلالتها على التوسط الذي لا يخرج إلى المطابقة، وباعتبار دلالتها على الاشتباه الذي لا يخرج إلى الحق.

فإن كان التقريب يفيد معنى «الدنو» من المطلوب كما تفيده المقاربة، فإن «التدنية» التي تدل عليها صيغة التفعيل التي صيغ بها لفظ «التقريب» تحتمل أن تتواصل إلى أن تبلغ درجة التطابق مع المطلوب، على خلاف «المداناة» التي تتضمنها صيغة لفظ «المقاربة»، فإنها، ولو استمرت، لا تصل مرتبة التطابق، أو قل إن المقاربة لا تكون إلا مع بقاء البعد ولو جزئياً، بينما التقريب لا يتم إلا مع الخلو عن البعد. وبيان ذلك أن التقريب التداولي، لما كان يقتضي نقل وظائف أو مضامين من مجال تداولي مخصوص إلى المجال التداولي الأصلي، فإن هذا النقل لا يستقيم حتى يتجاوز المنقول حد مقاربة المأصول إلى مطابقته؛ ولا شيء في المنقول أو المأصول يمنع من حصول هذه المطابقة متى علمنا أن النقل التقريبي ليس نسخاً محضاً ولا دمجاً محضاً، وإنما هو اشتغال باستشكال المضامين والوظائف في **كلا المجالين** حتى تتحصل المعرفة الضرورية والكافية للدخول في الوصل بين عناصرهما، وتتزايد قوة هذا الوصل بتزايد القدر المشترك من هذه المعرفة بين أهل المجال التداولي الأصلي، وعند حصول الوصل تختفي الفوارق بين المنقول والمأصول، لأن كل واحد منهما

يكون قد اتسع، مضموناً ووظيفة، بالقدر الذي يصير بإمكانه إيواء الآخر وملابسته له.

وإن كان التقريب يفيد معنى «الخفاء» في وجه من الوجوه كما تفيده المقاربة، فإن طريقه فيه غير طريق المقاربة؛ فإن الخفاء المتضمن في التقريب هو ثمرة التوسيع في الوظائف والمضامين، الذي يفتح أبواباً لم تكن في الحسبان، بينما الخفاء الذي تنطوي عليه المقاربة هو نتيجة الغموض الذي يتولد عن وجود موانع صارفة عن التبين، أو قل إن المقاربة لا تكون إلا حيث تتعذر معرفة جلية للأمر ويكتفى بالظن، بينما التقريب لا يتم إلا حيث يحصل اليقين ولا يكتفى إلا بالحق. وتوضيح ذلك، أن التقريب، لما كان مستنده هو مجال التداول الأصلي، فإنه لا ينقل إلا ما وافق قواعده لأول وهلة، أو وافقها بعد استشكاله، مضمونياً ووظيفياً؛ ولا شيء في هذا الاستشكال يجعل المشتغل به يعدل عن مستنده المجالي أو ينصرف عن قواعده المحددة للتفاضل والتواصل والتفاعل فيه؛ ومعنى هذا، أن لا تقريب بغير تحقق بالمجال الأصلي وبغير تيقين من العناصر التي يشتمل عليها، مضامين ووظائف؛ وعلى هذا، فإن كل من يزاول التقريب، ـ ولنسمه باسم «المقرِّب» ـ يجد الحق في مجاله دون سواه، ومع ضوابطه دون ما عداها؛ وليس في هذا الاعتقاد من جانب المقرب ما يدعو إلى القول بوقوعه في التعصب لمجاله، نظراً لأن كل واحد، مقرِّباً (بكسر الراء) أو غيره، لا بد له من مستند يرجع إليه في قوله وفعله؛ وصاحب التقريب امتاز عن غيره لكونه رجع إلى أقرب المستندات إليه، فلا يكون تعصباً؛ بل حتى إننا لو سلمنا جدلاً بذلك، لكان تعصبه أهون من تعصب غيره، لأنه يشترك مع غيره في الاستناد إلى مجال مخصوص، ويفضله في أنه يصدر عن أعرف المجالات له، فلا يتطرق إلى عمله ما يحتمل أن يتطرق إلى عمل غيره من أخطاء وشكوك، حيث إن هذا الأخير غير متمكن في استناده ولا فيما يستعمله من أدوات تَمكُّنَ المقرِّب في هذا الاستناد والاستعمال؛ وبما أن مرجع الممارس للتقريب هو المجال الأصلي، فإنه يثق بصدق المأصول، سواء أخبره به غيره أو حصله بنفسه، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك؛ وبما أن المجال المنقول منه أجنبي عنه، فإنه يشك في صدق المنقول، سواء نقله إليه غيره أو نقله هو بنفسه، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك؛ وليس في هذا الشك ما يدل على سوء النية، نظراً لأن كل واحد لا يعلم مستند ما يُنْقَل إليه، مقرِّباً كان أو غير مقرِّب، لا بد وأن يجد حرجاً في تقبله، لجهله بأسبابه ولتعثر إدراكه له، ولا يرتفع عنه هذا الحرج حتى يحيط علماً بهذه الأسباب وينكشف له الأمر؛ وصاحب التقريب يمتاز عن غيره بكونه لا يشك في المنقول إلا مع التنبيه على أن هذا المنقول يرجع إلى مستند غير مستنده، فلا يكون شكه تحكماً ولا تشهياً، بل يكون تبيناً وتحققاً.

يتضح مما تقدم أن التقريب يفترق عن المقاربة من الجانبين غير المبتذلين التاليين: **أحدهما**، أن التقريب يفيد الدنو المفضي إلى التطابق، بينما المقاربة تفيد الدنو المتوسط الذي يقف دون التطابق؛ **والثاني**، أن التقريب يدل على الخفاء الناتج عن التوسيع والمستند إلى

اليقين، بينما المقاربة تدل على الخفاء الناتج عن الغموض والمستند إلى الظن.

وعلى الجملة، إن التقريب التداولي ليس هو التوفيق، حيث إنه يرجع إلى مجال تداولي مخصوص من غير اقتضاء التعارض، ولا هو بالتسهيل، حيث إنه يتعلق بتمام الأصول التداولية مع طلب السلامة في الأصل اللغوي والصحة في الأصل العقدي والعمل في الأصل المعرفي، ولا هو بالمقاربة، حيث إنه يستند إلى اليقين ويطلب المطابقة؛ أو نقول إن التقريب يقترن **بمجال التداول الأصلي** على خلاف التوفيق، ويطلب **التصحيح التداولي** على خلاف التسهيل، ويتوسل **باليقين التداولي** على خلاف المقاربة.

وبعد أن فرغنا من تمييز التقريب عن غيره من المفاهيم المتداخلة معه، مثل «التوفيق» و «التسهيل» و «المقاربة»، ومن بيان أن التقريب عملية **تداولية تصحيحية يقينية**؛ فلننظر الآن فيما يتعارض مع التقريب من المفاهيم، ولنستخرج من خلال مقابلته بها بعض أوصافه التي تمكننا من تحديد أصنافه التي تختلف باختلاف أصول مجال التداول، وهذا بالذات ما يقتضيه التدليل على الركن الثاني من مدعانا.

2.1 ـ العمليات الخاصة للتقريب التداولي:

إن اللفظ الذي يقابل التقريب مقابلة الضد هو: «التبعيد»؛ إذ يقال «تبعيد المطلوب» كما يقال «تقريب المطلوب»[27]، ويقصد جعل القريب من المطالب بعيداً، ويقال «تبعيد الإشارة» كما يقال «تقريب الإشارة»[28]، ويُقصد به جعل القريب من الإشارات بعيداً؛ فيكون بذلك لفظ «التبعيد» مصطلحاً تقنياً محصلاً لأوصاف إجرائية محددة، مثله مثل ضده «التقريب»؛ فكما أن التقريب عملية متعلقة بمجال التداول، فكذلك التبعيد عملية متعلقة به، غير أن المضادة بينهما تجعل الغرض من تعلق الأول بهذا المجال هو حفظ أسباب الاتصال به، بينما تجعل الغرض من تعلق الثاني به هو محو هذا الاتصال أو قل هو الانفصال عنه؛ فلنبحث في وجوه الانفصال التداولي التي ينطوي عليها التبعيد حتى نستدل بها، عن طريق المقابلة، على أوصاف الاتصال التداولي في التقريب، وقد ظفرنا بثلاثة أساسية من هذه الوجوه هي: «التطويل» و «التهويل» و «التعطيل».

1.2.1 ـ التبعيد تطويل: لقد وقعت الطرق التي اتبعت في أداء المقاصد الفلسفية والمنطقية في تطويل العبارة؛ والمراد بـ «التطويل» هنا ذكر ألفاظ وتراكيب في العبارة تزيد عن حاجة المخاطب بالنظر إلى **المقتضيات اللغوية** لمجاله التداولي.

1.1.2.1 ـ الضرر اللغوي للتطويل: أخلت هذه الزيادة في التعبير بسلامة التبليغ من

---

(27) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص .297.

(28) ابن تيمية، **نقض المنطق**، ص.169.

جانبين أساسيين هما: جانب الصيغة وجانب الأثر في المخاطب.

أ ـ **تطويل الصيغة:** يتجلى الإخلال التبليغي المتعلق بالصيغة في آفتين اثنتين، هما: «آفة الحشو» و «آفة الركاكة».

ـ **آفة الحشو:** لما زادت العبارة عن قدر الحاجة التبليغية، وعن حد الكفاية الإفهامية، فإن هذه الزيادة تعد حشواً، وكل حشو لا يجيء منه إلا الضرر للخطاب، إذ يتردد بين إظهار صاحبه بمظهر المهذار الذي لا يُؤبَه بكلامه وبين إظهاره بمظهر المخطىء الذي يتعين أن يُرَدَّ إلى صوابه؛ وفي كلتا الحالتين يضعف حبل التواصل بينه وبين المخاطب.

ـ **آفة الركاكة:** إن التطويل في العبارة ليس دليلاً على اتساع صاحبها في القول، وإنما هو دليل على ضيق في فصاحة اللسان وعجز عن بلوغ مرتبة البيان[29]، فتأتي عبارته ركيكة وملتوية، فيها من الخطإ في التركيب والفساد في الأسلوب ما لا يقبله النطق السليم[30]، نحو قول القائل: «زيد يوجد موجوداً»[31] بدل أن يقول «زيد موجود» أو يقول «زيد» وكفى، ونحو استعمال مصطلح «فقْد عدم الوجود»[32] بدل أن يكتفي بمصطلح «الوجود».

ب ـ **أثر التطويل في المخاطب:** يتجلى الإخلال التبليغي المتعلق بتأثير التطويل في المخاطب في آفتين هما: «آفة الإتعاب» و «آفة التشكيك».

ـ **آفة الإتعاب:** يجد المخاطب مشقة كبيرة في تحصيل المقصود من العبارة المطولة التي يُلقَى بها إليه[33]، إذ أنه مع العناء المبذول لا يستقيم له تمام استجماع هذا المقصود، فضلاً عن أن الوقت الذي يستغرقه اقتناصه أطول من الوقت الذي يتطلبه إدراكه لو صيغ بطريقة أوجز.

ـ **آفة التشكيك:** لما كان الأصل في الكلام أن يكون على قدر الافتقار إليه وأن يكون لسبب يحمل عليه، فإن المخاطب الذي يُلقَى إليه بالعبارة المطولة، يأخذه الشك في مضمونها الظاهر، ظاناً أن ما بدا منها زائداً على المطلوب ليس على الحقيقة بزائد، وأن هناك داعياً دعا المتكلم إلى ذلك، فيصير إلى صرف العبارة عن دلالتها الحقيقية الظاهرة إلى

---

(29) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص. 166-167.
(30) المصدر نفسه، ص.297.
(31) الفارابي، المصدر السابق، ص .45.
(32) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص .167.
(33) المصدر نفسه، ص.248.

دلالة مجازية خفية، مستبدلاً الشك باليقين وداخلاً في متاهات التأويل الباطل، وهذا عينه ما سمي بـ «جعل الواضحات خفيات»[34] أو بـ «إغماض الألفاظ»[35].

بناء على ذلك، يكون التبعيد بمعنى التطويل متعلقاً أساساً بالأصل اللغوي من أصول المجال التداولي، ومخلاً بقاعدتين أساسيتين من قواعد هذا الأصل، وهما: قاعدة الإنجاز التأصيلية التي تقضي بالتزام صحيح التراكيب، وقاعدة الإيجاز التكميلية التي تقضي بالتزام مسلك الاختصار في العبارة؛ وأما قاعدة الإعجاز التفضيلية، فقد خرمها هي الأخرى، لأن سقوطه في الحشو والركاكة ناتج عن تجاهله لوجوه الكمال في البيان الذي يمتاز به اللسان العربي عن غيره من الألسن الإنسانية.

2.1.2.1 ـ النفع اللغوي للاختصار: إذا كان التبعيد التداولي تطويلاً في العبارة وكان هذا التطويل ضاراً بالصيغة التبليغية التي تقع في الحشو والركاكة، وضاراً بالمخاطب الذي يتعب في تحصيل المراد ويتشكك فيه، فإن التقريب التداولي، على العكس من ذلك، سيكون **اختصاراً** في العبارة، نافعاً للتبليغ من جهة الصيغة ومن جهة المخاطب معاً.

أ ـ اختصار الصيغة: يمد الاختصار الصيغة التبليغية بوصفين هما: «الاقتصار» و «السلامة».

ـ **وصف الاقتصار:** يقتصر المقرب التداولي في كلامه على إيراد ما يوافق حاجة المخاطب ولا يتجاوز فيه ما يكفي لتمام إفهامه؛ ويراعي في ذلك مقتضيات الحال ويعول على المعارف المشتركة بينه وبينه.

ـ **وصف السلامة:** لا يستخدم المقرب من الألفاظ إلا ما كان صرفه أو اشتقاقه جارياً على المقاييس اللفظية المعتادة ومن العبارات إلا ما كان تركيبه مراعياً للتقديم والتأخير، غير متخذ، بين ما قدم وأخر، وسائط لا تستقيم على أصول الاستعمال اللغوي العادي؛ ولا يورد من المعاني إلا ما ناسب موضعه ولم يَنْبُ عنه لفظه؛ ولا يأتي بغير المألوف منها إلا بعد أن يكون قد مهد له تمهيداً، حتى يسهل على المخاطب توطين نفسه عليه.

ب ـ أثر الاختصار في المخاطب: يفيد الاختصار المخاطب بوصفين هما: «التيسير» و «الاستيقان».

وصف التيسير: إذا سلمت العبارة المقرَّبة (بفتح الراء المشددة) من فضل الكلام ومن فاسد الصياغة، يخف على اللسان النطق بها ويسهل على العقل إدراكها؛ فتظهر أسباب وصلها بالبنية العملية لمجال التداول، وتتلقفها وظيفته المناسبة لها وتخرجها إلى حيز

(34) المصدر نفسه، ص.375.

(35) ابن حزم، المصدر السابق، ص .100.

التطبيق بمعنى أن العبارة المقربة هي مقصود ميسر أصلاً للمخاطب حتى يعمل به أو وفقه.

ـ **وصف الاستيقان:** لما كانت العبارة المقرَّبة هي ثمرة اليقين في مجال التداول والثقة بمن يعتمد وسائله، فإنها تحمل المخاطب على التصديق بما يسبق إلى فهمه من مضمونها، لأنسه بوجهه التداولي وتحصيله لنصيب من مدلوله العملي؛ ولا يعرض له الشك فيما لم يسبق إلى فهمه منها إلا بظهور دليل يصرفه عن يقينه.

وعليه، فإن التقريب التداولي، على نقيض التبعيد التداولي، هو اختصار في العبارة، ينفع الصيغة التبليغية، إذ يجعلها صحيحة الدلالة وسليمة التركيب، كما ينفع المخاطب في وجدان اليسر في استعمالها واليقين في مضمونها؛ فيكون بذلك قد وفَّى شرط الإنجاز وشرط الإيجاز حقهما، فضلاً عن استيفائه لشرط الإعجاز التفضيلي.

2.2.1 ـ التبعيد تهويل: لقد اتصفت المضامين الفلسفية والمنطقية المنقولة بوصف آخر غير التطويل سمي باسم «التهويل»؛ والمقصود بـ «التهويل» هنا إيراد معان ومفاهيم يستعظمها المخاطب بالنظر إلى المقتضيات المعرفية لمجال التداول.

1.2.2.1 ـ الضرر المعرفي للتهويل: أضر التهويل بالمعرفة من جانب المضمون المنقول، فأفضى إلى الوقوع في «آفة الإغراب»، كما أضر بها من جانب الأثر في المخاطب، فأدى إلى ارتكاب «آفة التعجيز»؛ وتوضيح ذلك كما يلي:

أ ـ آفة الإغراب: لما كان الممارس للتَّبعيد أو قل باصطلاحنا «المُبعِّد»، منقطعاً عن المجال التداولي الأصلي، فإنه لا يبالي إن كان ما ينقله قريباً من فهم المخاطب أو غير قريب منه، ولا يبالي إن توسل في ذلك بما يعينه على وصل المنقول بمجاله أو لا يعينه، فيقع في الإغراب بسبب عدم اكتراثه بالحيثيات التداولية للمخاطب.

ومن مظاهر هذا الإغراب أنه يأتي بأسماء العَلَم من غير أن يصوغها على مقتضى الأوزان العربية[36]، أو يستخرج ألفاظاً بمسالك اشتقاقية غير مألوفة[37].

ب ـ آفة التعجيز: لما كان المُبعِّد يسلك مسالك التهويل حيث لا ينبغي، فإنه يحمل المخاطب على التشكك في قدراته على الفهم والتحصيل والإنشاء، ذلك أن هذا الأخير يحسب في المعنى المهوَّل عمقاً يقصر عنه إدراكه وتحقيقاً يقصر عنه عمله، فينتقل إفراطه في الإعجاب به إلى الشعور بالعجز عن الإتيان بمثله، مكتفياً باحتذاء مثاله والنسج على منواله؛ وما ذلك إلا لأنه لم يفلح في رفع التجريد المركب الذي دخل على المضمون المهَوَّل، ففصله من جهة عن المعاني الروحية، ومن جهة ثانية عن المفاهيم العملية، هذه المعاني

(36) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص .84.

(37) أبو حيان التوحيدي، المصدر السابق، الجزء الأول، ص .123.

والمفاهيم المترسخة في ممارسته المعرفية.

بناء على ذلك، يكون للتبعيد بمعنى «التهويل» تعلق بالأصل المعرفي من أصول المجال التداولي، كما يكون مخلاً بقاعدتين أساسيتين من قواعد هذا الأصل، وهما: قاعدة الانتفاع التأصيلية التي تقضي بتقييد النظر المجرد بواسطة التسديد العملي، وقاعدة الاتباع التكميلية التي تقضي بتقييد النظر بواسطة مقاصد الشرع، ومن بينها مخاطبة الناس على قدر عقولهم؛ وأما قاعدة الاتساع التفضيلية، فقد أخل بها هي الأخرى، لأن وقوعه في الإغراب والتعجيز، ناتج عن عدم اكتراثه بأسس النفع العلمي والصلاح العملي الذي تمتاز به المعرفة الإسلامية عن غيرها.

2.2.2.1 ـ **النفع المعرفي للتهوين:** إذا كان التبعيد التداولي تهويلاً في المعرفة، وكان هذا التهويل ضاراً بالمضمون المنقول، الذي يعرض له الإغراب، وضاراً بالمخاطب الذي يلحقه التعجيز، فإن التقريب التداولي، على خلاف ذلك، يكون **تهويناً** للمعرفة نافعاً لها من جهة المضمون، فيمده بوصف «الألفة»، ونافعاً لها كذلك من جهة المخاطب، إذ يورثه القدرة على النهوض إلى العمل، أو قل «يُقدِره» عليه؛ وتوضيح ذلك كما يأتي:

أ ـ **الألفة:** يجتنب المقرِّب التداولي ما كان من الألفاظ غريباً أعجم أو متوعراً أخشن، لا تتراءى آفاق ربطه بمضامين المجال التداولي، كما يجتنب ما كان من المعاني مولَّداً بما لا يأنس به المخاطب من آليات الانتقال الدلالي؛ ومتى تلقى المخاطب هذه الألفاظ الموصولة والمعاني المأصولة، أنس بها واطمأن إلى فائدتها ووثق من صدقها، ولا خروج له عن هذا الأنس والاطمئنان والثقة إلا إذا قامت الأدلة على أن وصل هذه الألفاظ كان وهمياً، وأن أصل هذه المعاني كان أجنبياً.

ب ـ **الإقدار:** لما كان المقرِّب يُلقي إلى المخاطب بما هو موصول من الألفاظ وما هو مأصول من المعاني، فإنه يُنهض همته إلى تحقيق ما فيها من إمكانات الاستعمال وإلى استثمار ما فيها من آفاق الانتفاع، مسترشداً في ذلك بما توطنت عليه نفسه من التوجيه الشرعي الذي ورَّثه النفور من التجريد؛ ومتى اتصلت نفسه بالأساس العملي الذي يختص به مجاله، اقتدر على استمداد أسباب الإثمار منه، فانبعثت فيه داعية الاجتهاد في قوله والتجديد في فعله، فأفاد وأجاد.

وعليه، فإن التقريب التداولي، على نقيض التبعيد التداولي، **تهوين للمعرفة** يفيد المضمون المنقول بإسناده إلى المألوف من المعاني، كما يفيد المخاطب بإقداره على الإفادة العملية؛ فيكون قد راعى القاعدتين المعرفيتين: قاعدة الانتفاع وقاعدة الاتباع، كما راعى قاعدة الاتساع التفضيلية باعتماده على مبدإ العمل بالعلم الذي تختص به المعرفة الإسلامية.

3.2.1 ـ **التبعيد تعطيل:** لقد اتخذ تقرير المعاني الفلسفية المنقولة، بالإضافة إلى التطويل

والتهويل، مسلكاً ثالثاً، قد نطلق عليه اسم «التعطيل»؛ والمراد بـ «التعطيل»، هنا، قطع صلة الألفاظ الفلسفية بمدلولاتها اللغوية والاصطلاحية الأصلية التي توافق المقتضيات العقدية لمجال التداول.

1.3.2.1 ـ الضرر العقدي للتعطيل: أضر التعطيل بالاعتقاد من جانب المحتوى الدلالي للفظ، فأفضى إلى الوقوع في «آفة التضمين»، ومن جانب الأثر في المخاطب، فأدى إلى ارتكاب «آفة الاستئصال»؛ وبيان ذلك كما يلي:

أ ـ آفة التضمين: يعمد المُبَعِّد إلى ألفاظ عامة ودائرة على الألسن، فيدخل فيها معاني ليست هي المعاني التي تسبق إلى فهم المخاطب عند تلقيه لألفاظها، كأن يستعمل لفظ «العقل» الذي يدل لغة على فعل الإدراك، فيريد به معنى «الجوهر القائم بنفسه»، أو يعمد إلى ألفاظ خاصة بالمجال العقدي، فيحملها على وجوه غير وجوهها الأصلية، كأن يحمل «اللوح المحفوظ» على معنى «النفس الكلية»، و «القلم» و «جبريل» على معنى «العقل الفعال»، ويحمل «الملائكة» على معنى «الآلهة»[38]؛ كما أن المبعِّد يأتي إلى الألفاظ العقدية المألوفة، فيستبدل بها اصطلاحات، إن لم تنسب إلى التزندق، فلا أقل من أن تنسب إلى التحذلق؛ ثم يأخذ في صرف المعاني الأصلية للألفاظ التي وضع مكانها هذه الاصطلاحات، حتى يقع استئناس المخاطب بذلك، فيتجه إلى أن ينقل إلى هذه الألفاظ المتداولة معاني الاصطلاحات الجديدة؛ فمثلاً، بدل أن يستعمل اسم الجلالة: «الله»، يستخدم لفظ «المحرك الأول» أو «مبدأ الوجود» أو «العلة الأولى» أو «العقل العاقل المعقول»، ويصرف عن هذا الاسم الأوصاف التي لزمته في الأصل التداولي العقدي، حتى يصير مدلوله مطابقاً لمدلول «العقل».

ب ـ آفة الاستئصال: لما كان المُبعِّد يقطع المعاني العقدية عن ظاهرها وعن أوضاعها، فإنه يقطع عنها الإمدادات المضمونية والوظيفية التي يزودها بها المجال التداولي؛ ومتى حُرِم المخاطب من هذه الإمدادات العملية الثاوية فيما يتوسل به من الألفاظ وما يتصوره من معاني، فإنه يصير إلى الخبط في المجردات غير المسددة، حتى إذا اطمأن إلى خبطه في المعقولات الوهمية، يتسرب التثاقل إلى قلبه وتمتلىء بآثاره جوانحه، فيدركه، في نهاية المطاف، القعود الكلي عن العمل، قاطعاً بذلك صلته بما امتاز به مجاله الأصلي وبما يُقدِره على العطاء والظهور على غيره.

ينتج عن ذلك أن للتبعيد بمعنى التعطيل، أساساً، تعلقاً بالأصل العقدي من أصول المجال التداولي، وأنه يخرم قاعدتين أساسيتين من قواعد هذا الأصل، وهما: قاعدة الائتمار

---

(38) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 281.

التأصيلية التي تقضي بتوحيد الحق وتنزيهه، وقاعدة الاعتبار التكميلية التي تقضي برد كل شيء إليه، ذوات وأفعالاً وصفات؛ أما قاعدة الاختيار التفضيلية، فإنه يخل بها هي الأخرى، لأنه بصرفه المعاني العقدية عن مقتضياتها العملية الشرعية إلى مقتضيات نظرية مجردة، لا يلقي بالاً للتخصيص بالقبول الذي يمتاز به الشرع الإسلامي عن غيره من الشرائع.

2.3.2.1 ـ **النفع العقدي للتشغيل:** إذا كان التبعيد تعطيلاً يضر بالمحتوى العقدي للألفاظ، إذ يقع في التضمين، ويضر بالمخاطب، إذ يوقعه في الاستئصال، فإن التقريب التداولي، على العكس من ذلك، يكون **تشغيلاً** للاعتقاد من جهة المحتوى العقدي، لأنه يمده بوصف «التفعيل»، ومن جهة الأثر في المخاطب، لأنه يورثه وصف «التأصيل»؛ وتوضيح ذلك كما يأتي:

أ ـ **وصف التفعيل:** يقوم المقرِّب بتأسيس المدلول الاصطلاحي الشرعي على المدلول اللغوي للفظ لكي يستمد من هذا الأخير الأسباب الدلالية والاستدلالية التي تُدخله في سياق الممارسة التداولية، مما يزوده برصيد عملي راسخ، حتى إذا تلقاه المخاطب، وجد الطريق ممهدة للدخول في العمل به من غير عناء في تصور مضمونه. ولما كان الوصف المميز للمعاني العقدية هو كونها عملية، فإن ورودها على المجال التداولي يزيد في قوة بنيته العملية؛ وكلما كانت المعاني العقدية مسددة بالشرع الإلهي الذي بلغ النهاية في الأخذ بالعمل، كانت أكثر توسيعاً لصور الأفعال الصادقة في بنية هذا المجال، وكان أهلها أكثر ميلاً إلى أن يأتوا أفعالهم وفقها.

ب ـ **وصف التأصيل:** إن المعاني العقدية التي يتلقاها المخاطب تكون مؤسسة على المعاني اللغوية، علماً بأن المعاني اللغوية مغروزة في مداركه العقلية، كما أن هذه المعاني العقدية توسع نطاق الأفعال في مجاله التداولي، علماً بأن هذا المجال يورثه بواعثه العملية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن المعاني العقدية تُقلِّب المخاطب بين طرفين أصليين هما: المدارك العقلية الأصلية والبواعث العملية الأصلية؛ ومتى وجد المخاطب نفسه متأصلاً من كل جانب، فإنه يقبل على العمل، ويأتي منه ما يوجب في نفسه تجديداً لاعتقاده، وما يصحح به اعتقاد غيره ويُقوِّم به أفعاله.

وعليه، فإن التقريب التداولي، على نقيض التبعيد التداولي، تشغيل للاعتقاد، إذ ينفع المحتوى العقدي ما دام يقوم بتفعيله، كما يفيد المخاطب بأن ينهض بتأصيله، فيكون قد التزم القاعدتين العقديتين: قاعدة الائتمار التأصيلية بدخوله في العمل وقاعدة الاعتبار التكميلية باستمداد بواعثه على العمل من مقاصد الشرع، كما التزم قاعدة الاختيار التفضيلية بإقامته شرائط القبول الإلهي.

نخلص مما سلف ذكره إلى أن مقارنة مفهوم التقريب بالمفاهيم المتداخلة معه، وهي «التوفيق» و «التسهيل» و «المقاربة»، تفضي بنا إلى أن نثبت أوصافاً عامة ثلاثة هي: «التداول الأصلي» و «التصحيح» و «اليقين». ولقد ظهر لنا أن التداول هو المرجع الأول للتقريب، وأن التصحيح هو وظيفته الأصلية، وأن اليقين هو قيمته الأساسية. كما أن مقابلة مفهوم «التقريب» بضده وهو مفهوم «التبعيد» تؤدي بنا إلى أن نسند له عمليات خاصة ثلاث هي: «التشغيل» و «الاختصار» و «التهوين»؛ ولقد اتضح لنا أن التشغيل هو تقريب الاعتقاد، وأن الاختصار هو تقريب العبارة، وأن التهوين هو تقريب الفكرة.

وإذا ثبت أن أوصاف التقريب العامة هي: التداول الأصلي والتصحيح واليقين، وأن عملياته الخاصة هي: التشغيل والاختصار والتهوين، فلنتأمل العلاقات التي تجمع بين هذه الأوصاف العامة وهذه العمليات الخاصة.

اعلمْ أن كلاً من التشغيل والاختصار والتهوين يتصف بالتداول الأصلي والتصحيح واليقين، فلقد مر بنا أن التشغيل هو عملية تختص بتقريب الاعتقاد، وأن الاختصار عملية تختص بتقريب التعبير، وأن التهوين عملية تختص بتقريب التفكير. كما مر بنا أن للتقريب مرجعاً هو التداول الأصلي ووظيفةً هي التصحيح وقيمة هي اليقين؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن كل عملية من العمليات الثلاث: التشغيل والاختصار والتهوين، تجعل من التداول الأصلي مرجعاً ومن التصحيح وظيفة ومن اليقين قيمة؛ وتفصيل ذلك كما يلي:

- التشغيل يتخذ التداول العقدي الأصلي مرجعاً له، واليقين في عناصره قيمة له، والتصحيح بمقتضى القواعد العقدية الثلاث: قاعدة الاختيار وقاعدة الائتمار وقاعدة الاعتبار، وظيفة له.

- الاختصار يتخذ التداول اللغوي الأصلي مرجعاً له، واليقين في عناصره قيمة له، والتصحيح بموجب القواعد اللغوية الثلاث: قاعدة الإعجاز وقاعدة الإنجاز وقاعدة الإيجاز، وظيفة له.

- التهوين يتخذ التداول المعرفي الأصلي مرجعاً له، واليقين في عناصره قيمة له، والتصحيح بمقتضى القواعد المعرفية الثلاث: قاعدة الاتساع وقاعدة الانتفاع وقاعدة الاتباع، وظيفة له.

نستخلص من هذا التفصيل لعمليات التقريب الثلاث، التعاريف الخاصة التالية:

- التشغيل هو كل نقل تصحيحي قام على قواعد تداولية عقدية أصلية حصل اليقين فيها.

- الاختصار هو كل نقل تصحيحي قام على قواعد تداولية لغوية أصلية حصل اليقين فيها.

ـ التهوين هو كل نقل تصحيحي قام على قواعد تداولية معرفية أصلية حصل اليقين فيها.

كما نستخلص التعريف العام للتقريب وهو التالي:

التقريب هو كل نقل تصحيحي قام على قواعد تداولية أصلية حصل اليقين فيها، أو قل بإيجاز: **إن التقريب هو كل تصحيح تداولي يقيني.**

وبعد أن استقام لنا بيان الأوصاف العامة والعمليات الخاصة للتقريب التداولي والإتيان بتعريفات خاصة لأصنافه، فضلاً عن تعريفه العام، فقد أكملنا التدليل على الركن الأول من دعوى التقريب التداولي؛ فلننعطف الآن على الركن الثاني الخاص بآليات التقريب الصورية.

2 ـ الآليات الصورية للتقريب التداولي

وإذ عرفت أن التقريب عملية تصحيحية لا تتم إلا على أساس تحصيل اليقين في القواعد التداولية الأصلية، فاعلمْ أن هذه العملية لا بد لها أن تتوسل بآليات صورية تشترك في استعمالها جميع أنواع التقريب، تشغيلاً عقدياً كان أو اختصاراً لغوياً أو تهويناً معرفياً؛ وتشمل هذه الآليات أنواعاً كثيرة، منها الجمع والتقسيم، التعميم والتخصيص، التجريد والتشخيص، الإطلاق والتقييد، الإجمال والتفصيل، التقليل والتكثير، الإظهار والإضمار، النقل والتبديل، الإشارة والتعيين، الابتداء والاستئناف، الانتقاء والتضمين، التقديم والتأخير، التنبيه والبيان، الاختزال والتمطيط، الوصل والفصل، وهلم جرا.

1.2 ـ أنواع آليات التقريب الصورية:

ولا يمكن حصر آليات التقريب في عدد معين، لأنها تستخدم كل الطرق التي يُتوسل بها في إنشاء الخطاب؛ فكل ما صلح لتوليد الكلام الصحيح الموافق للمجال التداولي الأصلي، يصلح أيضاً لتقريب الكلام المنقول تقريباً يوفي بأغراض هذا المجال؛ وسوف نكتفي هنا بتعريف الصور الست الأساسية التي تندرج فيها أغلب هذه الآليات التي استعملها التراث استعمالاً متفاوتاً، والتي سوف توضحها أمثلة مختلفة في الفصلين الأخيرين، وهذه الصور الست هي: «الإضافة» و «الحذف» و «الإبدال» و «القلب» و «التفريق» و «المقابلة».

1.1.2 ـ آلية الإضافة: تقوم هذه الآلية في تكميل المنقول من وجوه تجعله يتوافق مع مجال التداول الأصلي ويُحصِّل اطمئنان أهل هذا المجال إليه. وقد غلب استعمال هذه الآلية في المواضع التي يراد فيها دمج بعض عناصر المنقول في العناصر العقدية والمعرفية للمأصول التراثي.

2.1.2 ـ آلية الحذف: تقضي هذه الآلية أن يسقط من المنقول كل ما من شأنه أن

يصادم مقتضيات المجال التداولي الأصلي، أو أن يضعف اليقين فيما يتعلق منها بالأصل العقدي على الخصوص، أو أن يفوت تحصيل الضروري من المعارف، حرصاً على توجيه طالب العلم إلى ما يفيده وتجنيبه ما يُطوِّل عليه الطريق في تحصيل مقصوده. وأشهر المؤلفات التقريبية التي أخذت بهذا الطريق هي التلاخيص والمختصرات والجوامع، علماً بأن نماذجها المثلى متوافرة عند الفارابي وابن باجة وابن رشد، هؤلاء الذين أسقطوا تفاصيل أقوال الشراح واجتهدوا في جمع الأصول والأبواب الأساسية للمباحث التي اشتغلوا بتقريبها.

3.1.2 ـ **آلية الإبدال:** تقضي هذه الآلية أن توضع مكان عناصر المنقول المصادِمة لمجال التداول والمخالِفة لقواعده عناصر أخرى تناسب أصول هذا المجال: مضامين ووظائف. وقد استخدمت هذه الآلية في استبدال الأمثلة المستفادة من الفقه وعلم الأصول وعلم الكلام والأدب مكان الأمثلة اليونانية التي تمنعها غرابتها ورطانتها من أن تفيد ما تفيده الأمثلة المألوفة من دلالة حية تنهض الهمة أو تحث على العمل أو تسدد الوجهة.

4.1.2 ـ **آلية القلب:** تقوم هذه الآلية في تغيير أوضاع العناصر في المنقول تقديماً وتأخيراً، حتى يناسب أساساً مقتضيات الأصلين: اللغوي والمعرفي من أصول المجال التداولي. وقد احتيج إلى هذه الآلية في تقويم عبارة النصوص المترجمة التي كثيراً ما خالف ترتيب العبارة فيها النسق العربي، كما احتيج إليها في جمع ما تفرق وترتيب ما نُثر من معارف منقولة.

5.1.2 ـ **آلية التفريق:** تقتضي هذه الآلية أن يُميَّز في المنقول بين مدلولين أو وصفين كانا متحدين فيه، فيحفظ أحدهما بوصفه موافقاً لعناصر مجال التداول الأصلي، ويصرف الثاني بوصفه مخالفاً له؛ ويقع الالتجاء إلى هذه الآلية كلما ظهرت في المنقول وجوه مضمونية أو وظيفية تدعو إلى قيام تعارضات معينة بينه وبين هذا العنصر أو ذاك من عناصر هذا المجال، فتكون هذه الآلية بذلك وسيلة ناجعة في رفع ما بين المنقول والمأصول من تعارض محتمل وفي إقامة شرائط التوافق بينهما.

6.1.2 ـ **آلية المقابلة:** توجب هذه الآلية أن يُؤتَى من المعاني والألفاظ بما يقابل المنقول، إن موافقة أو مخالفة له؛ فإن كان ما أُتِيَ به موافقاً، نُقِلت إليه أوصاف المنقول؛ وإن كان مخالفاً، نقلت إليه نقائض هذه الأوصاف، وذلك توسيعاً لآفاق الإثمار في المضامين التداولية وترسيخاً لأبعاد الاستثمار في وظائفها.

وإذا صح أن التقريب المتمكن هو تصحيح المنقول وفق المجال التداولي الأصلي الموثق به، وأن هذا التصحيح يتم بالتصرف في المنقول بالإضافة والحذف والإبدال والقلب والتفريق والمقابلة، صح معه أيضاً أن هذا المنقول، بخضوعه لهذه الآليات التغييرية، يصير

في السياق المنقول إليه غيره في السياق المنقول منه؛ فقد يكون المنقول في أصله موسعاً مطولاً، فيصير في السياق الجديد مضيقاً ومختصراً والعكس بالعكس؛ وقد تكون له في الأصل وظيفة مخصوصة، فيتخذ وظيفة أخرى تكون أنسب للمجال المنقول إليه، أو يحافظ على وظيفته الأصلية مع إغنائها بشكل استثماري جديد نافع لهذا المجال؛ بل قد يكون المنقول داخلاً في أصل تداولي مخصوص، فينقلب إلى أصل تداولي غيره في موطنه الجديد، أو يبقى على نسبته الأصلية مع توسيعها بإنشاء نسبة إضافية، والعكس بالعكس: فقد تتقلص هذه النسبة، فتنحصر في أصل واحد بعد أن كانت تتسع لأكثر من ذلك.

2.2 ـ أمثلة على آليات التقريب الصورية:

لنضرب على هذه التحولات في المنقول الناتجة عن استخدام التقريب لآلياته الصورية مثالين: أحدهما يختص بالتحول الذي حصل في وظيفة المنطق، والثاني يتعلق بالتحول الذي حصل في مضمون الفلسفة.

1.2.2 ـ مثال على تحول وظيفة المنطق: ثابت أن وظيفة المنطق الأصلية في السياق اليوناني كانت معرفية نظرية إنتاجية، لكن هذه الوظيفة ستزدوج في السياق الإسلامي بوظيفة معرفية عملية توجيهية؛ ويتبين ذلك من وجهين: اتساع وظيفته التمييزية واتساع وظيفته الترتيبية.

1.1.2.2 . اتساع وظيفة المنطق التمييزية: سيتم هذا الاتساع التمييزي بالتوسل بآلية الإضافة التي تستوجب ضم عناصر مواتية جديدة إلى العناصر المنقولة؛ فبعد أن كانت وظيفة المنطق مقتصرة على التفريق بين الصدق والكذب في القضايا الحملية، أو على الفصل بين الصحة والفساد في البراهين النظرية، فإن هذه الوظيفة ستمتد إلى التمييز بين الخير والشر في الأحكام الأخلاقية والتمييز بين الحق والباطل في العقائد، كذا جاء في حد المنطق الذي ذكره التوحيدي في المناظرة التي جرت بين أبي سعيد السيرافي ومتى ابن يونس، إذ يقول: «إن المنطق هو معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشر، والحجة من الشبهة، والشك من اليقين»(39)، فنجد في هذا التعريف القيمتين الاعتقاديتين: الحق والباطل، والقيمتين الأخلاقيتين: الخير والشر مضافتين إلى القيمتين القضويتين: الصدق والكذب، والقيمتين الاستدلاليتين: اليقين والشك. وتأتي هذه المعاني مفصلة في التعاريف المتأخرة للمنطق؛ فقد أورد التهانوي في **كشاف اصطلاحات الفنون** الحد التالي: «اعلم أن الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الأقوال، والخير والشر في الأفعال، والحق والباطل في الاعتقادات»(40).

---

(39) أبو حيان التوحيدي، المصدر السابق، ص .108.

(40) التهانوي، **كشاف اصطلاحات**، الجزء الأول، ص .40.

2.1.2.2 ـ اتساع وظيفة المنطق الترتيبية: سيحصل هذا الاتساع الترتيبي باستخدام آليات خطابية (بكسر الخاء) مختلفة تُخرج هذه الوظيفة عن أوصافها المقررة في المجال اليوناني: فبعد أن كانت تقتصر على ترتيب القوانين الاستدلالية للأحكام الوجودية أو التحقيقية، وعلى استيفاء مسائلها وضبط أصنافها، أصبحت تطلب أيضاً ترتيب القوانين الاستدلالية للأحكام المعيارية أو التقويمية، لا سيما الأحكام الفقهية الشرعية. وسيتم هذا الترتيب المنطقي للأحكام الفقهية بالتوسل بالآليات الثلاث الآتية:

أ ـ **آلية الإبدال:** أفادت هذه الآلية في صوغ الاستدلالات الفقهية التي تعتمد القياس الأصولي على مقتضى الأقيسة المنطقية، بالتزام أشكالها وضروبها، وفي إحلال هذه الصياغة المنطقية الجديدة مكان الصيغة الأصولية المقررة.

ب ـ **آلية المقابلة:** استخدمت هذه الآلية في إقامة تشاكل بين الجهات الشرعية، وهي: الوجوب والإباحة والحظر وبين الجهات الوجودية، وهي: الضرورة والإمكان والامتناع، وفي نقل قوانين العلاقات التي تجمع بين الجهات الوجودية إلى نظائرها في الجهات الشرعية.

ج ـ **آلية الإضافة:** نفعت هذه الآلية في زيادة أبواب منطقية خالصة في أصول الفقه، كباب «الدليل المأخوذ من النص»، الذي جعله ابن حزم مصدراً من مصادر التشريع[41]؛ فإذا تفحصنا أصناف هذا الدليل السبعة المذكورة عنده، وجدناها كلها استدلالات منطقية برهانية؛ أولها القياس الحملي، والثاني اللزوم الشرطي، والثالث المتلازمات، والرابع القياس الشرطي المنفصل، والخامس الاستدلال القائم على علاقة التعدية، والسادس العكس، والسابع اللزوم الدلالي.

وإذا ثبت أن المنطق يُميز في المجال التداولي الإسلامي بين أحكام القيمة كما يميز بين أحكام الوجود، ويرتب الأولى كما يرتب الثانية، متوسلاً في ذلك بآليات خطابية متنوعة، وكانت الأحكام الأولى نظرية غايتها إنتاج المعرفة، بينما الثانية عملية غايتها التوجيه إلى السعادة الأبدية، أدركنا كيف تحولت وتوسعت وظيفة المنطق؛ وإذا نحن وضعنا في الاعتبار المبدأ التراثي الذي يجعل طلب العلم منوطاً بطلب العمل به، ويجيز ترك العلم الذي لا عمل تحته، تَبَيَّنَّا أن تصبح الوظيفة النظرية الإنتاجية للمنطق تابعة لوظيفته العملية التوجيهية، بحيث لا تصلح إلا بالقدر الذي تخدم التوجه إلى السعادة الأخروية التي هي المنفعة العظمى للإنسان[42].

---

(41) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ص .882-885.

(42) ابن حزم، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، الجزء الثالث، ص. 133-136.

2.2.2 ـ مثال على تحول مضمون الفلسفة: ثابت أن مضمون الفلسفة الأصلي في المجال اليوناني، كان مضموناً معرفياً ملتزماً أشد ما يكون الالتزام بالنظر العقلي؛ لكنه سيصير في المجال الإسلامي مضموناً عملياً مصادفاً أشد ما تكون المصادفة الغرض الشرعي؛ وسيقع التوسل في ذلك بالآليات الخطابية التالية:

أ ـ آلية التخصيص: وتقوم في إضافة قيود جديدة؛ وقد استفيد من هذه الآلية في طورين من أطوار تحول حد الفلسفة في المجال الإسلامي: **أولهما، طور قصر الفلسفة على العلم الإلهي**؛ فإن كان حد الفلسفة الأولَى في السياق الأرسطي هو: «العلم بالموجود من حيث هو موجود»، فإنه لا يلبث أن يصير في الممارسة التراثية هو «العلم بالوجود الحق الذي هو العلة الأولى لجميع الموجودات»؛ **والثاني، طور وصل الفلسفة بعلم الكلام**، أو قل، إن جاز لنا هذا التعبير، طور «تكليم الفلسفة» وذلك بضرب من التخصيص على التخصيص، إذ لا يقف هذا التحول في مضمون الفلسفة عند حد تخصيصه بالتوسل بالمقولات اليونانية، بل يتعدى ذلك إلى التوسل بالمقولات الكلامية، فيصير تعريف الفلسفة هو: «العلم بالمصنوعات من حيث دلالتها على الصانع»، أو قل بالأحرى هو: «العلم بالصانع من حيث دلالة المصنوعات عليه»؛ وبيّن أن صبغ الفلسفة بالصبغة الكلامية ينقل هذا التعريف إلى مرتبة أعلى في القرب من مجال التداول الأصلي، ويفتح له طريقاً إلى الاندماج في الأصل العقدي من أصول هذا المجال.

ب ـ آلية القلب: إذا كانت الفلسفة في السياق اليوناني موضع تعريفين اثنين: تعريف بالحقيقة وتعريف بالقسمة، فإن ما كان داخلاً في التعريف بالقسمة يصبح في المجال الإسلامي داخلاً في التعريف بالحقيقة؛ فقسم العلوم العملية، مثل الأخلاق والتدبير والسياسة في التعريف التقسيمي اليوناني، ينقلب جزءاً من التعريف الحقيقي للفلسفة كما في الحد التالي: «الفلسفة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، **وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه**، وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة»[43]. وبهذا الاعتبار، يضحى حد الفلسفة أنها الجمع بين العلم بالموجود والإصلاح للسلوك. ولا تقف ممارسة القلب عند حد نقل ما كان وصفاً تقسيمياً إلى ما هو وصف حقيقي، بل تتجاوز ذلك إلى أن تجعل عنصر إصلاح السلوك في هذا التعريف يأخذ مكانة عنصر العلم بالوجود فيه، فيصير هذا العنصر تابعاً له بعد أن كان متبوعاً[44]، ذلك أن مقتضى الفلسفة يصبح هو «استكمال النفس الإنسانية»، مع العلم أن مفهوم «الاستكمال»، وإن كان يوناني الأصل،

(43) ابن سينا، **رسالة في أقسام العلوم العقلية**، انظر عبد الرزاق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 58.
(44) الشهرزوري، المصدر السابق، ص 41.

فقد صار يدل في السياق الإسلامي على طلب الكمالات في العاجل والآجل؛ ولا مدلول للكمال في هذا السياق إلا إذا تعلق بإصلاح السلوك وتحصيل الفضيلة الخلقية.

ج ـ آلية الإضافة: مما يدل على الانقلاب في رتبة العنصر الأخلاقي في حد الفلسفة هو ورود القيد: «على قدر الطاقة الإنسانية» في جميع التعاريف التي وضعها فلاسفة الإسلام للفلسفة؛ وعندنا أن ذكر هذا القيد في الحد الإسلامي للفلسفة لا يمكن أن يكون أمراً عرضاً تناقلته التعاريف جزافاً، وإنما الباعث عليه التوجه الأخلاقي الذي اتخذته المعرفة الإسلامية؛ ولا يبعد أن يكون هذا القيد هو الصيغة اللفظية التي اتخذها الفلاسفة للتعبير عن معنى «الاجتهاد» الذي ميز الممارسة التراثية والذي حرص الفلاسفة على نقله إلى صناعتهم حتى لا تفوتهم فائدته في التقريب، فقال بعضهم: «الفلسفة حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية»[45]. وبما أن الفلسفة هي طلب تحصيل الكمالات، فلا بد من أن يكون معنى الاجتهاد هو استفراغ الوُسْع في الخروج عن النقائص، إن كذباً في القول أو خطأ في الاعتقاد أو شراً في الفعل؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن تحصيل المعارف النظرية نفسه يصطبغ بصبغة أخلاقية، إذ يحتاج طالبها إلى تطهير نفسه من رذائل الجهل وتزكيتها بفضائل العلم.

د ـ آلية الحذف: لا يكتفي العنصر الأخلاقي في حد الفلسفة بزحزحة العنصر الوجودي عن موضعه وانتزاع موقعه فحسب، بل يصير إلى تغطية مجموع المواقع، فيحذف العنصر الوجودي وينفرد هو بتمام الحد، فتضحى الفلسفة إذ ذاك عبارة عن إصلاح الأخلاق، حتى سماها بعضهم علم الأخلاق[46]؛ ولا أدل على ذلك من التعريف الذي وضعه ابن حزم لها وهو: «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية»[47]. وبفضل هذا المحو للعنصر الوجودي، يكتسب المضمون الفلسفي مشروعية تداولية متناهية، حيث إنه يُحَصِّل القدرة على الاندماج لا في أصل واحد فحسب، بل في أصلين من الأصول الثلاثة للمجال التداولي: العقدي والمعرفي؛ وكلما اتفق لمضمون اجتماع هذين الإمكانين التداوليين، فإنه يصير متمتعاً بالميزات الاستشكالية والاستدلالية التي تتمتع بها عناصر مجال التداول الأصلية كما ينتقل إليه اليقين الذي تتصف به، فيطمئن إليه أهل هذا المجال ويثقون به كما وثقوا بالمأصول. ولا عجب إذ ذاك أن يصار إلى المطابقة بين الفلسفة والشريعة، فيقول واضع

---

(45) أبو حيان التوحيدي، المصدر السابق، الجزء الثاني، ص .5.

(46) انظر: أبو حيان التوحيدي، **رسالة العلوم.**

(47) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل،** الجزء الأول، ص .171.

التعريف السابق: «هذا [إصلاح النفس] نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة»، وأن تُتَصور هذه المطابقة على شاكلة اجتماع الظاهر والباطن، «فهما، على حد تعبير أبي حيان التوحيدي، متطابقتان إحداهما على الأخرى، لأنهما كما قيل كالظهارة التي لا بد لها من البطانة وكالبطانة التي لا بد لها من الظهارة»(48)، أو أن تُتَصور على شاكلة اجتماع العام والخاص، لأن إحداهما تخاطب الجمهور والأخرى تخاطب العلماء(49).

وهكذا، فإن المضمون الفلسفي لم يتوصل إلى استحقاق الوجود التداولي إلا بالتقلب في أطوار مختلفة انتهت إلى المشاكلة بينه وبين المضمون الشرعي، وهي ثلاثة أساسية: **طور كلامي** توسل بآلية التخصيص في إقرار البحث في دلالة المخلوقات على الخالق، **وطور أخلاقي وجودي** استخدم آلية القلب في إثبات إصلاح السلوك إلى جانب النظر في الوجود، **وطور أخلاقي شرعي** توسل بآلية الحذف في قصر الفلسفة على مكارم الأخلاق كما جاءت بها الشريعة.

وإذا نحن دققنا النظر في هذه التحولات المتتالية للمضمون الفلسفي في ممارسة التقريب، أمكننا تبين الخطة العامة التي انضبطت بها هذه التحولات والتي تنطبق على تقلبات مضامين أخرى، عامة وخاصة، وتتضمن هذه الخطة الخطوات الأربع الآتية:

أ ـ فصل عنصر من عناصر المنقول يكون أقربها إلى التداول الإسلامي العربي.

ب ـ إنزال هذا العنصر الرتبة الأولى من رتب العناصر التي ينطوي عليها المضمون المنقول.

ج ـ رد جملة مضمون المنقول إلى هذا العنصر القريب، سواء بحذف العناصر الأخرى المضاهية له أو بتخريجها على مقتضاه.

د ـ وصل هذا العنصر المتميز بأصل من أصول المجال التداولي وتطبيق قواعد هذا الأصل على مضمونه ووظيفته.

ولم تلتفت الدراسات التراثية بعد إلى هذا الجانب من الآليات الصورية في الممارسة التراثية، ولا تبينت فوائده بعد في تصحيح المسالك التي اتبعت في تقويم التراث، أهمها الفائدتان التاليتان:

أولاهما: التوقف عن إرسال الدعاوي في مجمل التراث الخالية من الدليل القاطع بل من السند الواضح؛ وقد ذكرنا نماذج من هذه الدعاوى المسيِّبة في الباب الأول والباب الثاني من هذا الكتاب.

---

(48) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، الجزء الثاني، ص 12.

(49) ابن رشد، المصدر السابق، ص. 58-62.

الثانية: الكشف عن الطرق التي بنيت بها النصوص التراثية وورست بها أطوار تَكوُّن وتحوُّل المضامين فيها؛ ونحن في أمس الحاجة إلى معرفة طرق بناء التراث من جهتين: **إحداهما**، أننا، إن جهلنا هذه الطرق، لم نقف من حيث نتيقن على أنماط التقريب المختلفة التي أخذ بها أهل التراث والتي بالوقوف عليها نفتح أبواباً في البحث التراثي نتجاوز بها الجمود على الآليات المنقولة الذي وقع فيه الدارسون للتراث؛ **والأخرى**، أننا، إن حصلنا هذه الطرق، وقفنا من حيث نتيقن، على ما به تتحدد العملية الإنتاجية التي يختص بها التراث والتي يمكن استثمارها في إنهاض همم المنتسبين إليه وتجديد قدراتهم على العطاء، لما سيجدونه فيها من جليل الإفادة التي لم يُنتبه إلى أصالتها، وجميل الإجادة التي لم تقدر حق قدرها.

ولما تم لنا توضيح أنواع التقريب التداولي الثلاثة والآليات الصورية التي يتوسل بها مع ضرب أمثلة ضافية على استخدام التقريب لهذه الآليات، فقد فرغنا من بيان الركن الثاني من أركان دعوى التقريب التداولي التي خصصنا لها هذا الفصل، وتعين علينا أن نباشر توضيح الركن الثالث والأخير من هذه الدعوى والمتعلق بضروب الإخلال بشرائط التقريب المؤدية إلى الآفات التداولية.

3 ـ ضروب الإخلال بشرائط التقريب التداولي

لقد تقرر أن التقريب تصحيح تداولي يقيني تتغير كيفياته بتغير مقاصد المشتغل بالتقريب، أو قل «المقرِّب»، في سياق ضوابط المجال التداولي الأصلي، وتتقلب أطواره بتقلب ما استجد من آفاق الإثمار المضموني وأبعاد الاستثمار الوظيفي في عناصر هذا المجال. وعلى هذا، فليس لعمل التقريب في المنقول حد يقف عنده، فقد يصرف بعض أوصافه بالقدر الذي يبقى على صلته بالمجال الذي نقل منه، وقد يتصرف فيه بالحد الذي يخرجه عن أوصافه جميعها ويقطع صلته بمصدره التداولي.

ومتى ظهر لنا أن التقريب متغير في كيفياته متقلب في أطواره لا يقف عند نهاية لا يجد لها ازدياداً بعدها، علمنا يقيناً أن فائدة التقريب ليست في موافقة المنقول بقدر ما هي في مخالفته، ولا في التوفية بأغراض المجال المنقول منه بقدر ما هي في خدمة المجال المنقول إليه؛ فلولا هذه المخالفة لما نبتت للمنقول جذور في المجال الأصلي، ولما أمكنه الإثمار في عالمه الجديد، مع العلم بأن المغايرة ثابتة بين شرائط هذا المجال وشرائط المجال الذي خرج منه. إن المنقول الذي لا يتغير في مضمونه ولا في وظيفته في انتقاله إلى مجال غير مجاله الأصلي، إما أن تنطفىء فيه جذور الإنتاج، ويجمد على صورة واحدة تجترها الألسن وتنحجب بها الأذهان؛ وإما أن يعزل عناصر من المجال الجديد بعضها عن بعض، مانعاً لها من تبادل الإمداد والاستمداد فيما بينها، فيكون كالجسم الغريب بينها، لا هو قدر على

التوطن ولا ترك غيره يتوطن؛ فلما لم يتحول المنقول ويخرج عن أوصافه، إن بعضاً أو كلاً، فإن ضرره يغلب نفعَه، حتى إنه قد يُتخذ أداة للتلبيس وإيقاع الشك في القلوب. ولا منفعة للمنقول إلا بملابسة التداول الأصلي، ولا ملابسة بغير استبدال خصوصية هذا التداول بخصوصيته؛ وكل مجال كان أقدر على محو نوعية المنقول وتخريجه على مقتضى قواعده، حتى لا يعود أصله معروفاً ولا وصفه مشهوداً، كان أوفر حظاً في الوصول إلى استثماره والإبداع في هذا الاستثمار.

وقد أساء قوم فهم هذه التحولات المتفاوتة التي تباشرها كل عملية تقريبية متمكنة، فنسبوها إلى التحريف أو التزييف، معتقدين أن المعرفة المنقولة كلية من جهتين: من جهة أنها انعكاس لبنيات **عالم واحد**، ومن جهة أنها ثمرة بنيات **عقل واحد**. ولا شأن لنا هنا بالخوض في مسألة العالم الواحد والعقل الواحد لتبرير حفظ المنقول مضموناً ووظيفة، لأن ثبوت الاختلاف الطبيعي والإدراكي بين الأفراد في المجتمع الواحد يغني عن إثباته بين المجتمعات المتباعدة في الزمان والمكان؛ ولكن الشيء الذي لا يقدر أحد على إنكاره هو أن المجال التداولي يحيط بالإنسان من كل جانب، وأن قطعه عنه يشوش عليه مداركه ويضيق عليه مناشطه، وأن كل منقول لا يستوفي شرائط هذا المجال واقع لا محالة في التشويش والتضييق على أهل هذا المجال؛ وما لم يستوف هذه الشرائط، فإنه يبقى على حاله في التشويش والتضييق، حتى يعطل مدارك أهل المجال ومناشطهم تعطيلاً؛ فأي تحريف أكثر من هذا الذي يوقف الإدراك! وأي تزييف أكثر من هذا الذي يمنع النهوض! ليس التحريف إذن في التصرف في المنقول بواسطة التزام المجال التداولي، حتى لا يعرف مصدره ولا وصفه، بقدر ما هو في التصرف في المنقول إليه بواسطة رده إلى المنقول، حتى يفقد أصله وفصله؛ وليس التزييف في تقريب المنقول إلى المجال الأصلي بقدر ما هو على الأصح في تقريب المنقول إليه إلى المجال غير الأصلي، لأن كل من يدعو إلى حفظ المنقول إنما يدعو، على الحقيقة، إلى عدم حفظ أو قل إفساد المنقول إليه. وقد آن الأوان أن نفحص ضروب هذا التحريف، أو أنواع هذا التزييف التي تلحق المنقول إليه بسبب حفظ المنقول وترك تقريبه على مقتضيات التشغيل العقدي والاختصار اللغوي والتهوين المعرفي كما أسلفنا بيانها.

1.3 - ضروب التقريب الفاسد:

1.1.3 - تفصيل شرائط التقريب: لقد أشرنا إلى أن التقريب يستلزم استيفاء شرائط ثلاثة، وهي: التداول الأصلي والتصحيح التداولي واليقين التداولي، فلنفصل القول فيها.

1.1.1.3 - شرط التصحيح التداولي، أي أنه «لا تقريب بغير تصحيح»، فالتقريب التشغيلي لا بد أن يدخل في تقويم المنقول العقدي وإزالة الانحراف منه، كما أن التقريب الاختصاري يحتاج إلى الاشتغال بتقويم المنقول اللغوي وبإزالة الاعوجاج منه، وأخيراً فإن

التقريب التهويني لا بد له أن يدخل في تقويم المنقول المعرفي وإزالة الغموض منه؛ ولما كان التشغيل رفعاً للقلق العقدي، وكان الاختصار رفعاً للقلق التعبيري، والتهوين رفعاً للقلق المعرفي، فقد ثبت استيفاء هذه العمليات الثلاث لشرط الخاصية التصحيحية.

2.1.1.3 ـ شرط التداول الأصلي: أي أنه «لا تصحيح بغير قواعد المجال التداولي الأصلي»؛ فالتصحيح التشغيلي يحتاج إلى التزام القواعد التداولية العقدية الثلاث، وهي: قاعدة الاختيار وقاعدة الائتمار وقاعدة الاعتبار، والتصحيح الاختصاري لا بد أن يلتزم القواعد التداولية اللغوية الثلاث، وهي: قاعدة الإعجاز وقاعدة الإنجاز وقاعدة الإيجاز، وأخيراً إن التصحيح التهويني يحتاج إلى التزام القواعد المعرفية الثلاث: قاعدة الاتساع وقاعدة الانتفاع وقاعدة الاتباع.

3.1.1.3 ـ شرط اليقين التداولي: أي أنه «لا قواعد تداولية أصلية بغير يقين»، فلا يكفي في التشغيل التوسل بالقواعد العقدية، بل ينبغي أيضاً تحصيل اليقين في مضمونها العقدي وفي صورها الوظيفية الثلاث: التفضيل والتأصيل والتكميل، كما أنه لا يكفي في الاختصار التوسل بالعناصر التداولية اللغوية، بل يجب أيضاً تحصيل اليقين في مضمونها اللغوي وفي صورها الوظيفية الثلاث، وأخيراً لا يكفي في التهوين التوسل بالقواعد التداولية المعرفية، بل ينبغي أيضاً تحصيل اليقين في مضمونها المعرفي وفي صورها الوظيفية المختلفة.

وواضح أن هذه الشروط التداولية تأتي على الترتيب التالي:

أ ـ إن أخص هذه الشروط هو «اليقين التداولي»: فكل تقريب يقيني هو نقل تصحيحي أصلي، وليس كل نقل تصحيحي أصلي تقريباً يقينياً.

ب ـ إن أوسط هذه الشروط هو «التداول الأصلي»: فكل تقريب أصلي هو نقل تصحيحي، وليس كل نقل تصحيحي تقريباً أصلياً.

ج ـ إن أعم هذه الشروط هو «التصحيح التداولي»: فكل تقريب هو نقل تصحيحي، وليس كل نقل تصحيحي تقريباً.

2.1.3 ـ تفصيل وجوه الإخلال بشرائط التقريب: لما كان عدد هذه الشروط ثلاثة، وهي: التصحيح التداولي والتداول الأصلي واليقين التداولي، فإن كل نقل يخل بهذه الشروط، إن جزءاً أو كلاً، يعد تقريباً فاسداً؛ فيكون عدد ضروب النقل المخلة بها ثمانية إلا واحداً الذي هو التقريب الصحيح، وهي كما يلي:

1.2.1.3 ـ الإخلال بشرط اليقين التداولي: وهو نوع واحد نسميه باسم «التقريب القلق».

ـ التقريب القلق: يقر الناقل هنا بمبدإ الرجوع إلى مجال التداول الأصلي ويتوسل بقواعد هذا المجال في التصحيح، لكن اعتقاده في عناصر هذا المجال لا يرقى إلى مرتبة

اليقين، إذ يصف هذه العناصر التداولية بالشهرة أو ينزل إلى ما دون ذلك، فينسب إليها التوسل بالمثالات، وإلا فلا أقل من أن يرى فيها عناصر مظنونة. وقد وقع في هذا الضرب من التقريب الفاسد مفكرو الإسلام وبعض علمائه ممن قرروا أن بعض المعارف الشرعية معارف ظنية ولو أنهم أوجبوا العلم بما هو ظني، وهذا موقف في غاية الفساد؛ والدليل على ذلك أن الحكم الشرعي والعقدي أولى باليقين من الحكم الوضعي أو الموضوعي متى أخذنا بعين الاعتبار خاصية الثبات التي ينفرد بها الأول وخاصية التغير التي تلازم الثاني.

3.1.2.2 ـ **الإخلال بشرط التداول الأصلي**: وهو ضربان: أحدهما الإخلال بالتداول الأصلي مع اليقين في غيره، ونسميه بـ «التقريب المعكوس»؛ والثاني، الإخلال بالتداول الأصلي مع عدم اليقين في غيره، ونسميه بـ «التقريب المنكوس».

أ ـ **التقريب المعكوس**: يمارس الناقل هنا التصحيح، لكنه لا يتوسل فيه بقواعد المجال التداولي الأصلي، وإنما يلجأ إلى قواعد مستمدة من مجال تداولي مختلف، سواء كان هو المجال التداولي المنقول منه أو كان مجالاً تداولياً ثالثاً؛ ولما كان هذا الناقل قد حصّل اليقين في هذه القواعد غير الأصلية، فإنه يعتقد أن نقله عن الغير ومحاكاته له في أصوله التداولية توجبهما الاستجابة للمقتضيات الثقافية والحضارية على الوجه الأكمل؛ ولعل دعاة العقلانية المجردة من المفكرين العرب المعاصرين قد أتوا هذا النوع من التقريب الذي أفسد عليهم تبين الطريق الصحيح في النهوض والتغيير التي كانوا وما زالوا يدعون إليها.

ب ـ **التقريب المنكوس**: لما كان الناقل هنا يستند إلى مجال تداولي غير أصلي ويتوسل بقواعده مع عدم تحصيل اليقين فيها، فإن تصحيحه عبارة عن نقل يدخل عليه الاتفاق والتردد، إن لم يدخل عليه الاشتباه والخطأ؛ وما كان من النقل بهذا الوصف، فقد يأتي بالمخالف حيث يظن أنه آت بالموافق، ويجلب الضرر حيث يظن أنه جالب للمنفعة؛ فمن لا يقين له فيما ينقل عن غيره، لا يأمن أن ينقل ما يضره، فضلاً عن ضرره بمن ينقله إليهم.

3.1.2.3 ـ **الإخلال بشرط التصحيح التداولي**: وهو أربعة أضرب: الإخلال بالتصحيح مع حفظ التداول الأصلي واليقين فيه، ونسميه بـ «النقل المقلد»، والإخلال بالتصحيح مع حفظ التداول الأصلي وفقد اليقين فيه، ونطلق عليه «النقل المستَلَب»؛ والإخلال بالتصحيح مع فقد التداول الأصلي وحفظ اليقين في غيره، وندعوه بـ «النقل المتعصب»؛ والإخلال بالتصحيح مع فقد التداول الأصلي وفقد اليقين في غيره ونسميه بـ «النقل المستهتر».

أ ـ **النقل المقلد**: يعتقد الناقل هنا أن المجالات التداولية، وإن اختلفت فيما بينها، فلا تأثير كبير لها في التعبير ولا في التفكير ولا في الاعتقاد، كما يعتقد أن المعارف، سواء تعلقت بالدين أو باللغة أو بالعلم، قسمة متساوية بين الأمم، وأن نقلها بين هذه المجالات

التداولية لا يحدث قلقاً فيها ولا يقتضي تقويماً لها؛ ويبدو أن ذوي النزعة العقلانية من فلاسفة الإسلام سلكوا في بعض آرائهم وأفكارهم هذا الطريق في التقريب الذي يبعث على التساهل، بل التكاسل.

ب ـ **النقل المستلَب**: لما كان هذا الناقل لم يحصِّل اليقين في القواعد التداولية الأصلية، فإنه لا يبالي إن خالفت منقوله، بل يواصل نقله عن غيره كما لو لم توجد هذه المخالفة؛ وحجته في ذلك أن ثقته بالمنقول لا يجوز أن تقل عن ثقته بالقواعد التداولية غير الأصلية التي يتولد منها؛ لأن هذا المنقول إما أن يكونِ يقينياً أو يكون غير يقيني؛ فإن كان الأول، فهو أولى بالثقة من القواعد التداولية الأصلية، وإن كان الثاني، فهو يستوي معها في ذلك، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر بغير دليل.

ج ـ **النقل المتعصب**: يستند هذا الناقل إلى قواعد تداولية غير أصلية، محصلاً اليقين فيها؛ لكنه لما كان لا يباشر التصحيح، وإنما يقتصر على مجرد النقل، فإنه يجد بين يديه معارف ومقاصد يأبى فصلها عن المجال المنقول منه أو وصلها بالمجال الأصلي المنقول إليه؛ وقد يكون منشأ ذلك عنده، إما نقصاً في العلم لأنه لو لم يكن الأمر كذلك، لقام بفصلها عن مضامين المجال المنقول منه؛ فإن لم يستطع، فلا أقل من أن يفصلها عن وظائف هذا المجال؛ وإما نقصاً في العمل، لأنه لو لم يكن الأمر كذلك، لوصلها بمضامين المجال الأصلي، فإن لم يستطع، فلا أقل من أن يصلها بوظائف هذا المجال.

د ـ **النقل المستهتر**: لما كان الناقل هنا لم يحصل اليقين في القواعد التداولية غير الأصلية التي ينبني عليها منقوله، فإنه يتقلب في معارفه ومقاصده بدون انقطاع، فهو يلتمس هذه المعارف والمقاصد في كل مجال تداولي غير أصلي ويتلقفها من كل مصدر أجنبي؛ إذ كل همه أن ينقل ما حصله الغير من المضامين والوسائل المكتسبة، ولو تبدلت عليه هذه المضامين والوسائل تبدلاً، واختلف عليه هذا الغير اختلافاً؛ ولا نظن إلا أن أوائل المترجمين كانوا من هذا الصنف، فلا واحد منهم كان عربياً، ولا كان مسلماً، ولا كان يونانياً، ولا كان مختصاً في الفلسفة اليونانية.

ولما كان التقريب أصنافاً كبرى ثلاثة، وهي: التشغيل والاختصار والتهوين، وكان الإخلال بالشروط الثلاثة: التداول الأصلي والتصحيح التداولي واليقين التداولي يلحق كل صنف منها، فإن ضروب التقريب الفاسد تختلف كذلك باختلاف هذه الأصناف، فنجد التشغيل القلق والاختصار القلق والتهوين القلق، كما نجد التشغيل المعكوس والاختصار المعكوس والتهوين المعكوس، وهلم جرا.

وبعد تفصيلنا للضروب الفاسدة من التقريب، ما زال يتعين علينا أن نشير إلى الآثار التي تخلِّفها في الممارسة التراثية، وإلى الآفات التداولية التي تفضي إليها.

2.3 ـ فساد التقريب وآفاتِ الوظائف التداولية:

لقد ذكرنا أن الأصناف الثلاثة من التقريب: التشغيل والاختصار والتهوين، لا يلزمها استيفاء الشرائط الثلاثة: التداول الأصلي والتصحيح التداولي واليقين التداولي فقط، بل يلزمها أيضاً اتباع القواعد المقررة بصدد الأصول التداولية الثلاثة، وهو الأصل العقدي والأصل اللغوي والأصل المعرفي. كما ذكرنا فيما سبق أن كل أصل من هذه الأصول التداولية تضبطه ثلاث قواعد أساسية: قاعدة التفضيل التي تحدد وظيفة الإنهاض التداولية، وقاعدة التأصيل التي تعين وظيفة الإنتاج التداولية، وقاعدة التكميل التي تحدد وظيفة التوجيه التداولية. وأشرنا كذلك إلى أن هذه القواعد التداولية قد تُخْرم، وأن هذا الخرم يفضي إلى الإخلال بالوظيفة التداولية المقرونة بها، إن إنهاضاً أو إنتاجاً أو توجيهاً؛ وما دامت الخروم التي تتطرق إلى القواعد تختلف باختلافها، نوعاً وعدداً، وكانَت الآفات التداولية التي تدخل على هذه الوظائف تختلف باختلاف هذه الخروم، فإنه يلزم عن ذلك أن ضروب التقريب الفاسد التي تنتج عن أصناف الإخلال بالشروط الثلاثة، وهي: التداول الأصلي والتصحيح التداولي واليقين التداولي، تفضي إلى آفاتِ الوظائف التداولية، حيث إن اتباع القواعد المحددة لهذه الوظائف مطلوب في القيام بشرط التداول الأصلي.

1.2.3 ـ معايير ترتيب فساد التقريب والإخلال بالوظيفة: إذا ثبتت العلاقة بين ضروب التقريب الفاسدة والآفات الوظيفية التداولية، جاز لنا أن نقيم مقابلة بينهما تبين لنا ما هي الآفات التي تنتج عن كل ضرب من هذه الضروب التقريبية الفاسدة. ولكي تتم لنا هذه المقابلة، لا بد لنا من إدخال ترتيبين اثنين: ترتيب للتقريبات الفاسدة، وآخر للآفات الوظيفية.

1.1.2.3 ـ ترتيب التقريبات الفاسدة: نستعمل في هذا الترتيب المعايير التالية:

أ ـ التصحيح وفق مجال التداول الأصلي أنفع من عدم التصحيح وفق هذا المجال.

ب ـ عدم التصحيح وفق مجال التداول الأصلي مع اليقين فيه أخف ضرراً من عدم التصحيح وفق هذا المجال مع عدم اليقين فيه.

ج ـ عدم التصحيح وفق مجال التداول غير الأصلي أخف ضرراً من التصحيح وفق هذا المجال.

د ـ التصحيح وفق مجال التداول غير الأصلي مع اليقين فيه أخف ضرراً من التصحيح وفق هذا المجال مع عدم اليقين فيه.

هـ ـ عدم التصحيح وفق مجال التداول غير الأصلي مع اليقين فيه أخف ضرراً من عدم التصحيح وفق هذا المجال مع عدم اليقين فيه.

فبمقتضى المعيار الأول، يكون التقريب القلق أخف ضرراً من النقل المقلد والنقل المستلَب.

وبموجب المعيار الثاني، يكون النقل المقلد أخف ضرراً من النقل المستلب.

وبمقتضى المعيار الثالث، يكون النقل المتعصب والنقل المستهتر أقل ضرراً من التقريب المعكوس والتقريب المنكوس.

وبموجب المعيار الرابع، يكون التقريب المعكوس أقل ضرراً من التقريب المنكوس.

وبمقتضى المعيار الخامس، يكون النقل المتعصب أقل ضرراً من النقل المستهتر.

ويتحصل من الضوابط السالفة الذكر الترتيب التالي لضروب التقريب الفاسد باعتبار تزايد درجتها في الإضرار بالممارسة التداولية: **الأول**، التقريب القلق؛ والثاني، النقل المقلد؛ والثالث، النقل المستلب؛ والرابع، النقل المتعصب؛ والخامس، النقل المستهتر؛ والسادس، التقريب المعكوس؛ والسابع، التقريب المنكوس.

2.1.2.3 ـ ترتيب الوظائف التداولية: نتبع في هذا الترتيب المعايير التالية:

أ ـ أن الإخلال بالقاعدة التفضيلية أخف ضرراً من الإخلال بالقاعدة التأصيلية.

ب ـ أن الإخلال بالقاعدة التكميلية أخف ضرراً من الإخلال بالقاعدة التأصيلية.

ج ـ أن الإخلال بالقاعدة التفضيلية أخف ضرراً من الإخلال بالقاعدة التكميلية.

وتمكننا هذه الضوابط الثلاثة من الحصول على الترتيب التالي لضروب الإخلال بالوظائف التداولية باعتبار تزايد درجة الإضرار فيها: **الأول**، الإخلال بوظيفة الإنهاض التي تحددها قاعدة التفضيل؛ **الثاني**، الإخلال بوظيفة التوجيه التي تضبطها قاعدة التكميل؛ **الثالث**، الإخلال بوظيفة الإنتاج التي تحددها قاعدة التأصيل.

2.2.3 ـ المقابلة بين ترتيب ضروب التقريب الفاسدة وترتيب أصناف آفات الوظائف: إذا تقرر هذان الترتيبان: التقريبي والوظيفي، ظهر أن أقل الضروب التقريبية سوءاً هي تلك التي لا تضر إلا بوظيفة واحدة، ولنسميها باسم «التقريبيات المفردة»، تليها الضروب التي تضر بوظيفتين اثنتين، ولندعوها بـ «التقريبات المزدوجة»، ثم تليها الضروب التي تضر بثلاث وظائف، ولنطلق عليها اسم «التقريبات المثلثة».

حيث إن أنواع الإخلال بالوظائف التداولية واحدة واحدة هي ثلاثة، فإن ضروب التقريب الفاسدة المفردة تتدرج مراتبها بحسب مراتب أنواع هذه الإخلالات الوظيفية. فأهون التقريبات الفاسدة المفردة هو التقريب القلق الذي يقترن بأول إخلال وظيفي مبسط، وهو الإخلال بوظيفة الإنهاض؛ يليه النقل المقلد، ويرتبط بثاني إخلال وظيفي مبسط، وهو الإخلال بوظيفة التوجيه؛ يليه النقل المستلب، ويقترن بثالث إخلال وظيفي مبسط، وهو الإخلال بوظيفة الإنتاج.

وعلى هذا، يكون التقريب القلق سبباً في الآفات التفضيلية الثلاثة: التثاقل العقدي

والتقصير اللغوي والتكاسل المعرفي؛ ويكون النقل المقلد سبباً في الآفات التكميلية الثلاث: السهو العقدي واللغو اللغوي واللهو المعرفي؛ ويكون النقل المستلب سبباً في الآفات التأصيلية الثلاث: القعود العقدي والاحتباس اللغوي والتوقف المعرفي.

والملاحظ أن هذه التقريبات الفاسدة، على تفاوتها، تحفظ كلها المجال التداولي الأصلي لا تخرج عنه لا في النقل التصحيحي، ولا في النقل غير التصحيحي؛ ومعنى هذا أن الآفات التي تورثها يمكن حصر آثارها متى تضافرت الوظيفتان الأخريان فيما بينهما كما فصلنا الكلام في ذلك في موضعه، فليرجع إليه.

وحيث إن أنواع الإخلال بالوظائف التداولية مثنى مثنى، هي أيضاً أنواع ثلاثة، فإن ضروب التقريب الفاسدة المزدوجة تتدرج مراتبها هي الأخرى بحَسَب مراتب أنواع هذه الإخلالات الوظيفية. فأهون التقريبات الفاسدة المزدوجة هو النقل المتعصب الذي يقترن بأول إخلال وظيفي مركب، وهو الإخلال بوظيفة الإنهاض ووظيفة التوجيه معاً؛ يليه النقل المستهتر، وهو يرتبط بثاني إخلال وظيفي مركب، وهو الإخلال بوظيفة الإنهاض ووظيفة الإنتاج معاً؛ يليه التقريب المعكوس الذي يقترن بثالث إخلال وظيفي مركب، وهو الإخلال بوظيفة التوجيه ووظيفة الإنتاج معاً.

يترتب على هذا أن النقل المتعصب يؤدي إلى الآفات التفضيلية الثلاث: التقليد العقدي والتحجير اللغوي والاجترار المعرفي، وأن النقل المستهتر يفضي إلى الآفات التكميلية الثلاث: التجريد العقدي والإهمال اللغوي والاستهلاك المعرفي، وأن التقريب المعكوس يؤدي إلى الآفات التأصيلية الثلاث: التظاهر العقدي والتدجيل اللغوي والتمويه المعرفي.

وأخيراً، حيث إن صنف الإخلال بالوظائف التداولية، ثلاثاً ثلاثاً، هو صنف واحد، فإن التقريب الفاسد الذي يقترن به هو التقريب المنكوس؛ وهو ضرب يؤدي إلى أفحش الآفات التداولية، وهي: آفة الجحود العقدي وآفة الخمود اللغوي وآفة الجمود المعرفي.

3.3 ـ مثال على التقريب الفاسد:

إذا نحن تأملنا الممارسة التراثية، ظفرنا فيها بأمثلة للضروب الفاسدة من التقريب ولآثار الآفات الناشئة عن هذه الضروب؛ وقد اختلف علماء المسلمين ومفكروهم في أمر هذه الضروب؛ فمنهم من غلب عليه ضرب واحد من دون الضروب الأخرى، ومنهم من أخذ بأكثر من ضرب واحد، ومنهم من تقلب في المسألة الواحدة بين ضروب عدة، كما أن المباحث التراثية اختلفت في الأخذ بها، فبعضها غلب عليه ضرب مخصوص وبعضها جمع بين ضربين فأكثر.

1.3.3 ـ وصف مثال التقريب المعكوس: لا يتسع المجال هنا لبسط الكلام في الأمثلة التراثية على هذه الضروب، على أهمية دلالتها على الآفات المترتبة على هذه الأنواع من

التقريب الفاسد؛ وحسبنا هنا النظر في مثال واحد على النوع الذي أسميناه بـ «التقريب المعكوس»؛ ويتعلق هذا المثال باستخدام المقولات النحوية اليونانية في تصحيح المقولات النحوية العربية. وجاء هذا الضرب من التقريب عند الفارابي في **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**؛ وقد افتتح هذا الكتاب بقوله: «إن العادة لم تجر من أصحاب النحو العربي إلى زماننا هذا بأن يفرد لكل صنف منها [أي الحروف] اسم يخصه، فينبغي أن نستعمل في تحديد أصنافها الأسامي التي تأدت إلينا من أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليوناني، فإنهم أفردوا كل صنف منها باسم خاص»[50]؛ فلنحقق طريقة الفارابي في هذا التقريب، ولنستخرج بعض الملاحظات بصدد آثاره التصحيحية في المعرفة اللغوية العربية.

ذكر لنا الفارابي خمسة أنواع من الأسماء التي يمكن إطلاقها على أنواع خمسة مما يسميه النحاة العرب بالحروف، وهي «الخوالف» و «الواصلات» و «الواسطات» و «الحواشي» و«الروابط».

أ ـ **الخوالف**: يعرفها كما يلي: «كل حرف معجم أو كل لفظ قام مقام الاسم».

ب ـ **الواصلات**: يقسمها أصنافاً، «منها الحروف التي نستعملها للتعريف [...]، ومنها الحروف التي متى قُرِنت بالاسم دلت على أن المسمى قد نودي باسمه ودُعِي [...]، ومنها الحروف التي تُقرَن بالاسم، فتدل على أن الحكم الواقع على المسمى هو واقع على جميع أجزاء المسمى [...]، ومنها ما يدل على أنه حكم على شيء من أجزائه لا كله».

ج ـ **الواسطات**: هي «كل ما قرن باسم ما، فيدل على أن المسمى منسوب إلى آخر، وقد ينسب إليه شيء آخر».

د ـ **الحواشي**: يذكر لها أصنافاً متعددة: «منها الحروف التي تقرن بالشيء، فتدل على أن ذلك الشيء ثابت الوجود وموثوق به [...]، ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه قد نُفِي [...]، ومنها ما إذا قُرِن بالشيء دل على أنه قد أُثبِت [...] ، ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه مشكوك فيه [...]، ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه مطلوب معرفة مقداره [...]، ومنها ما يدل على أنه مطلوب معرفة زمان وجوده [...]، ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه مطلوب معرفة مكانه، ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه مطلوب معرفة وجوده فقط [...]، ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه مطلوب معرفة صيغته وهيئته [...]، ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه مطلوب تمييزه عن غيره، ومنها الحروف التي متى قرنت بالشيء دلت على أنه مطلوب معرفة سببه».

هـ ـ **الروابط**: يحصي منها هي الأخرى أصنافاً: «منها الحرف الذي يقرن بألفاظ

---

(50) الفارابي، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، ص 42.

كثيرة، فيدل على أن معاني تلك الألفاظ قد حكم على كل واحد منها بشيء يخصه [...]، ومنها ما يقرن بالشيء الذي لم يوثق بوجوده، فيدل على أن شيئاً ما تالياً له يلزمه [...]، ومنها ما يقرن أبداً بالشيء الذي قد وثق بوجوده أو بصحته، فيدل على أن تالياً ما لازم له [...]، ومنها الحرف الذي يقرن بألفاظ فيدل على أن كل واحد منها قد تضمن مباعدة الآخر [...] ومنها ما إذا قرن بالشيء، دل على أنه خارج عن حكم سابق في شيء قدم في القول، فظن أنه يلحق هذا الثاني [...]، ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه غاية لشيء سبقه [...]، ومنها ما إذا قرن بالشيء، دل على أنه سبب لشيء سبقه في اللفظ أو لشيء يتلوه [...]، ومنها ما إذا قرن بالشيء، دل على أن ذلك الشيء لازم عن شيء آخر موثوق به، قد سبقه»[51].

2.3.3 ـ **نقد مثال التقريب المعكوس**: يجدر بنا الآن أن نبدي بعض الملاحظات بصدد تصحيح الحروف العربية بواسطة أسماء جُعلت أصلاً للحروف اليونانية.

1.2.3.3 ـ **أسماء الحروف العربية**: إن ما ادعاه الفارابي من أن هذه الحروف لم توضع لها أسماء في العربية غير صحيح؛ والدليل على ذلك أمران اثنان:

أ ـ أن الفارابي استعمل أصلاً في تقريبه لهذه الحروف بعض الأسماء التي أطلقها النحاة العرب على بعض أصناف الحروف، مثل: «حروف النداء» و «حروف السؤال» و «حروف الشرط» و «حروف الاستثناء».

ب ـ أن الدراسات النحوية العربية كانت قد اكتملت أبوابها ومناهجها قبله بفترة، هذا الاكتمال الذي توج **بكتاب سيبويه** في النحو، والذي احتاج الفارابي أن يقرأ بعض مسائله على أبي بكر بن السراج، تلميذ أبي العباس المبرد الذي انتهت إليه رئاسة النحو في البصرة والذي تتلمذ على سيبويه وعلى تلميذه أبي سعيد السيرافي؛ وقد نُقِلَت إلينا المناظرة المشهودة التي دارت بين أبي سعيد هذا وبين أحد أساتذة الفارابي في المنطق، وهو متى بن يونس[52]؛ ومتى علمنا أيضاً أن الفارابي لم يتعاط لهذه الدراسة في النحو إلا في سن الكهولة، اتضحت حدود دعواه.

ويجوز أن يكون المراد من مدّعَى (بفتح العين) الفارابي أن التصنيف الذي وضعه النحاة العرب للحروف لا يطابق التصنيف الذي أخذ به أهل النحو اليوناني، فضلاً عن التصنيفات التي أخذ بها غيرهم ممن اطلع الفارابي على كتبهم في النحو، مثل السريان والفرس والترك. وعلى هذا الأساس، يكون الفارابي قد أقحم ترتيباً في الحروف العربية

(51) المصدر نفسه، ص.44-56.

(52) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، الجزء الأول، ص .104-128.

يقطعها عن ترتيبها الأصلي الذي دعا إليه العمل بقاعدة الإنجاز التداولية.

2.2.3.3 - تقسيم الحروف العربية: قام هذا الترتيب المعكوس بتغيير التقسيم العربي لأصناف الحروف من وجوه لا يمكن أن يقبلها النحو العربي، وهي:

أ ـ رتَّب الفارابي في بعض أصناف الحروف ما لا يرتب فيها؛ فقد أدخل في «الحواشي» ما لا يعده النحاة العرب حرفاً، وإنما اسماً أو فعلاً، مثل: «ليس»، بل أدخل فيها ما لا يجعلونه لفظاً واحداً، وإنما جملة مركبة، مثل: «ليت شعري». وقد اعترف الفارابي بهذا، وادعى أن الصناعة التي هو بسبيلها تحمله على ذلك، وهذه الحجة مردودة عليه، لأن المقتضى الصناعي النحوي الذي يذهب بصاحبه إلى الحد الذي يجمع معه في صنف واحد بين الأسماء، والأفعال والحروف والجمل لا يمكن أن يتمتع بالكفاية الوصفية، فضلاً عن أن الإجراء الوصفي العلمي الذي يراعي البنية الطبيعية للموصوف أفضل من الإجراء الذي يخرج عن هذه البنية ويصطنع غيرها مما ليس معتاداً أو قريباً من المعتاد.

ب ـ أسند الفارابي لبعض الحروف وظائف لا وجود لها في الممارسة النحوية الطبيعية، مدعياً أنها وظائف خفيت عن الجمهور؛ ويذكر منها حرف «كيف»، ويرى أنه يدل في الاستعمال العادي على الأحوال والهيئات الخارجة عن الذات فحسب، بينما ينبغي أن يدل كذلك على الكيفيات التي تثبت بها الأشياء ذاتها، بحيث لو انتفت الكيفية انتفى الشيء بانتفائها؛ وهذا أيضاً باطل، نظراً لأن شأن النحو أن يفيد القوانين التي تضبط أساليب الجمهور في التعبير، وليس أن يبحث في قوانين لغة لا يستعملها الجمهور، مثل لغة صناعية خاصة بمجال معين كاللغة الفلسفية في مفهومها القديم[53].

ج ـ قام الفارابي بالجمع بين حروف فرق بينها النحاة العرب ورتبوها في أصناف متباينة، مما يدل على أن تقسيمهم كان أكثر دقة وأكبر فائدة، بينما تقسيمه أقل دقة وأدنى فائدة؛ فجمع في صنف الحواشي بين حروف التشبيه وأدوات الاستفهام وظروف المكان وظروف الزمان، ولا يخفى أن النحوي العربي لا يمكن إلا أن يجد في هذا الجمع تحكماً بغير دليل؛ وجمع الفارابي أيضاً في صنف الخوالف بين الضمائر المتصلة والمنفصلة وبين أسماء الإشارة، فإن كان لهذا الجمع ما يبرره في بعض اللغات التي قد تستعمل فيها بعض الضمائر مكان بعض أسماء الإشارة، أو يكون فيها لبعض الألفاظ وظيفتان: ضميرية وإشارية، فإننا لا نجد في اللغة العربية استعمالات مماثلة تثبت صحة هذا الجمع، كما أنه جمع في صنف الواصلات بين «ال» التعريف واسم الموصول «الذي» وحروف النداء؛ ولا نظن إلا أن هذا الجمع خلط بغير مسوغ ولو أنه قد توجد في بعض اللغات غير العربية حروف تقوم بهذه الوظائف كلها أو بعضها.

---

(53) انظر TAHA Abderrahmane, Language et philosophie, Imprimerie Fédala, Rabat, Janvier 1979.

د ـ أن الفارابي أورد تعاريفه وتصنيفاته للحروف بلغة صناعية لم تستفد من لغة النحاة العرب إلا قليلاً، فجاءت متسمة بطول العبارة عن معانيها وبالتواء التركيب في مبانيها ومشتملة على ألفاظ ومفاهيم اصطلاحية، إما بعيدة الصلة أو مقطوعة الصلة عن مدلولاتها اللغوية، مما خفي معه خفاء وجه إنزالها على مقاصدها النحوية.

ولعل الفارابي قد دخل في هذا الضرب من التقريب لاعتقاده أنه ظفر بجهاز نحوي كلي ينطبق على اللغات جميعاً بما فيها اللغة العربية؛ لكن هذا الاعتقاد، وإن غلب على عقول فلاسفة الإسلام، أضحت صحته مشكوكاً فيها، نظراً لأن ما هو كلي أو كوني يتقلب في أحوال متباينة لا تختلف عن الأحوال التي يتقلب فيها ما هو جزئي أو نسبي.

نستنتج مما سلف أن اتباع الفارابي الطريق المعكوس في التقريب أدى به إلى الإخلال بشرط التداول الأصلي من وجهين:

الوجه الأول: الخروج عن قاعدتي الإنجاز والإيجاز اللغويتين اللتين تقضيان بسلوك أساليب العربية في التعبير والاختصار، إذ جاءت عبارته مطولة وغير موصولة بالمعاني التداولية.

الوجه الثاني: الخروج عن قاعدة الانتفاع المعرفية، ذلك أنه لم يتقدم بالبحث اللغوي العربي خطوة واحدة، بل تقهقر به إلى ما دون ما بلغه النحاة العرب؛ فقد أفسد ما توصل إليه النحاة من ضروب ووظائف ورُتَب للحروف العربية، فكانت تعريفاته وتصنيفاته وترتيباته المجردة أغمض وأخشن وأعقد، بينما كانت تعريفاتهم وتصنيفاتهم وترتيباتهم العملية أبين وأدق وأبسط.

وبما أن خرق القاعدتين الأوليين إخلال بوظيفتي الإنتاج والتوجيه في الأصل اللغوي من أصول المجال التداولي، وأن خرق القاعدة الثالثة هو إخلال بوظيفة الإنتاج في الأصل المعرفي من أصول هذا المجال، فإن الخرق الأول يفضي إلى آفة التدجيل اللغوي، والخرق الثاني يفضي إلى آفة التوقف المعرفي.

وبعد أن أتينا على ذكر ضروب التقريب الفاسدة والآفات الوظيفية الناتجة عنها واحداً واحداً مع ضرب مثال عليها بالتقريب المعكوس، مأخوذ من الفارابي، نكون قد وضحنا، على الوجه المطلوب، الركن الأخير من دعوى التقريب التداولي.

نستجمع ما تقدم ذكره في باب التقريب، فنقول:

أ ـ إن التقريب أصناف ثلاثة هي: التشغيل والاختصار والتهوين.

ب ـ إن التشغيل هو تقريب الاعتقاد، والاختصار تقريب التعبير، والتهوين تقريب الفكر.

ج ـ يقوم كل صنف من هذه الأصناف الثلاثة من التقريب بالشرائط البنيوية الثلاثِ: التداول الأصلي بوصفه مرجعاً، واليقين التداولي بوصفه قيمة، والتصحيح التداولي بوصفه وظيفة؛ فيستوفي الشرط الأول باتباع قواعد الأصل التداولي المناسب له: القاعدة التفضيلية والقاعدة التأصلية والقاعدة التكميلية؛ ويستوفي الشرط الثاني بتحصيل اليقين في قاعدة الأصل المناسب له من الأصول الثلاثة: الأصل العقدي والأصل اللغوي والأصل المعرفي؛ ويستوفي أخيراً الشرط الثالث بتصحيح المنقول وفق قواعد أصله التداولي المناسب الموقن به.

د ـ يتوسل كل صنف من التقريب بآليات صورية متنوعة مردودة إلى ستة أنواع أساسية هي: الإضافة والحذف والإبدال والقلب والتفريق والمقابلة.

هـ ـ قد يُخرِج التقريبُ المنقولَ عن أوصافه، إن جزءاً أو كلاً، بحسب درجة موافقته للمقتضيات التداولية؛ وليس هذا قط تحريفاً أو إفساداً للمنقول، وإنما هو تقويم وإصلاح له، حتى يُحصّل أسباب التجذر والإثمار في المجال الجديد.

و ـ يؤدي حفظ المنقول من كل تغيير إلى الإخلال بشروط التقريب الثلاثة: التداول الأصلي والتصحيح التداولي واليقين التداولي؛ ويؤدي الإخلال بهذه الشروط إلى ضروب من التقريب متفاوتة الفساد، أهونها ما فقد فيه اليقين في مجال التداول، وهو «التقريب القلق»، وأضرها ما أجري فيه التصحيح وفق مجال غير أصلي لا يقين فيها، وهو «التقريب المنكوس».

ز ـ تفضي هذه الضروب الفاسدة من التقريب إلى آفات تداولية يختلف ضررها باختلاف مرتبة هذه الضروب من الفساد؛ فإن كان الضرب هو التقريب القلق، فإن الآفة أهون، إذ هي إما تثاقل في الاعتقاد أو تقصير في الكلام أو تكاسل عن المعرفة، وإن كان الضرب هو التقريب المنكوس، فإن الآفة أشد، فهي إما جحود في القلب أو خمود في اللسان أو جمود في العقل.

وبتحديد أوصاف التقريب التداولي وتصنيف أنواعه، وتعيين وجوه الإخلال بشرائطه، نكون قد أتينا على نهاية التدليل على دعوانا في التقريب التداولي، ومهدنا الطريق للنظر في العلمين النموذجين الذين خضعا، في الممارسة التراثية، لعمليات التقريب الثلاث: التشغيل العقدي والاختصار اللغوي والتهوين المعرفي، وهما: المنطق والأخلاق؛ فلنشتغل بدءاً بتقريب المنطق، يليه في الفصل الأخير تقريب الأخلاق.

آليات تقريب المنطق اليوناني

إذا عرفت المنقول اليوناني بأوصافه النموذجية، وعرفت مجال التداول الإسلامي العربي بقواعده الثابتة والتقريب التداولي بشرائطه الأساسية، فاعلم أن تقريب المنقول المنطقي سيشترك مع تقريب المنقول الأخلاقي في وجوه كما سيفترق عنه في أخرى.

1 ـ الوصف التجريدي للمنطق اليوناني

إذا كان علم المنطق وعلم الأخلاق اليونانيين يختلفان في الصفة المضمونية لموضوعهما من حيث إن موضوع المنطق معنوي وفكري، وموضوع الأخلاق حسي عملي، فإنهما يتماثلان في الصبغة التجريدية لمنهجهما، إذ المنطق يجرد السلوك الفكري ويبني آلياته «الاستدلالية» بناء مستقلاً عن الواقع الفكري الحسي، كما أن الأخلاق تجرد السلوك العملي وتبني آلياته «الاستفعالية» بناء مستقلاً عن العمل الحي؛ ولا يشتغل المنطق بترتيب قوانين العقل إلا بالقدر الذي تشتغل الأخلاق بترتيب قواعد العمل، كما أن علم الأخلاق لا يتولى توجيه الأفعال إلا بالقدر الذي يتولى المنطق توجيه الأفكار.

فيتبين أن المقصود بالصفة التجريدية لمنهج العلمين لا تعلق له بالبناء النظري الذي يعتمده هذا المنهج، لأن هذا البناء شرط في إنشاء أي علم، كائناً ما كان، وإنما تعلقه بالانقطاع عن العناية بالتوجيه وبدلالة المنهج العملية؛ فلا المنطق ينشغل بإنهاض الهمم إلى العمل بقيم مخصوصة، ولا الأخلاق تنشغل بتحريك النفوس إلى اتباع قواعد معينة، بل همهما أن يستدلا استدلالاً على أحكامهما ونتائجهما بشأن هذه القيم والقواعد.

وإذا صح أن المنطق والأخلاق علمان تجريديان لا يعنيهما العمل الحي ولا الإنهاض إليه، صح معه أيضاً أن نقلهما إلى مجال تداولي من النمط الإسلامي العربي، يوجب إخضاعهما للتقريب التداولي، ذلك أن هذا المجال، لما كان لا يقبل الصفة التجريدية الناتجة عن نسيان العمل، فإنه يحمل على إخراج العلمين المنقولين عن هذه الصفة حتى يحصلا على فائدة عملية مشروعة؛ وبحسب هذا المجال، لا تقتصر الفائدة العملية المشروعة على أن ينقل العالِم (بكسر اللام) النتائج العِلْمية إلى حيز التطبيق لإشباع رغبته في التطلع، وإنما يتعدى ذلك إلى أن يكون هذا النقل التطبيقي موافقاً لما قرره العقل الشرعي، أما ما لم يوافقه، فلا يعد ذا فائدة عملية؛ وتقتضي هذه الموافقة أمرين أساسيين هما:

أ ـ أن ينتفع العالِم بهذا التطبيق كما ينتفع به الغير.

ب ـ أن ينتفع به هذا العالِم في الآجل كما ينتفع به في العاجل

وعلى هذا، فإن الطبيعة التوجيهية، أو قل باصطلاحنا، الطبيعة التسديدية لمجال التداول الإسلامي العربي لا تقبل النظر العلمي الذي لا تكون من ورائه منفعة؛ وقد ظهر أن المنفعة في هذا المجال مزدوجة، إذ تقتضي انتفاع الغير بالمطلوب النظري، فضلاً عن انتفاع الذات به، والانتفاع به في الآجل، فضلاً عن الانتفاع به في العاجل. ورب معترض يقول بأن اعتبار المنفعة، بهذا المعنى، سوف يؤدي إلى أن ينعدم في الممارسة التراثية الإنتاج النظري الذي يبقى محصوراً في نطاق العقليات، ما دام مجال هذه الممارسة لا يُؤْوِي إلا ما هو عملي، وبأنه متى وجد هذا الإنتاج بها، فلن يكون ذلك إلا بمخالفة مقتضيات هذا المجال.

الواقع أن هذا الاعتراض لا يفيد صاحبه، لأنه ينبني على التسليم بأن لا عمل إلا ما كان تطبيقياً محسوساً تدركه الجوارح الخارجية، وهذا باطل؛ وبيان بطلانه أن هذا تخصيص للعمل يأخذ به من لا يقيم للعمل الشرعي وزناً، بينما العمل أعم من ذلك، إذ يشمل الثمرات المحسوسة والثمرات غير المحسوسة معاً؛ ومن الثمرات غير المحسوسة النتائج العقلية التي يتوصل إليها الإنسان بإعمال النظر من غير مباشرة عمليات ظاهرة للعيان؛ فإن هذه النتائج العقلية الصرف تحصِّل الوصف العملي في سياق التداول الإسلامي متى حقق صاحبها في تعقلها معنى نفع الغير بها ومعنى الانتفاع بها في الآجل؛ فقد يتوصل العالم إلى هذه النتائج العقلية الصرف وهو لا يبالي إلا بمنفعته الذاتية ومنفعته العاجلة، وحينذاك، فلا حظ له في التسديد العملي، لأن العمل الذي لا ينتفع به الغير، لا يعد عملاً ولو أخذ بجمعية المحسوس، والعمل الذي لا يُنتفع به في الآجل، لا يعد عملاً ولو استحضر كلية المشهود؛ وعليه، فحقيقة العمل أنه على ضربين، ولا يكون التسديد إلا بالضرب الثاني منهما، فهناك: **العمل القاصر المنفصل**، وهو العمل الذي يقف عند حدود منفعة الذات ومنفعة العاجل، والذي لا يتحقق إلا في طور التطبيق التالي لطور النظر العقلي؛ وهناك **العمل المتعدي المتصل**، وهو العمل الذي يجاوز منفعة الذات إلى منفعة الغير ويجاوز منفعة العاجل إلى منفعة الآجل، والذي يوجد في طور النظر العقلي كما يوجد في طور التطبيق الذي يليه.

وإذا ظهر أن العمل الصحيح هو العمل الذي يكون متعدياً، أي يجمع الغير إلى الذات والآجل إلى العاجل، ويكون متصلاً، أي يجمع التطبيق إلى النظر، أدركنا مدى احتياج المنطق المنقول والأخلاق المنقولة إلى التقريب التداولي؛ ويتجلى هذا الاحتياج في كون المنقول المنطقي اليوناني لم يبلغ في إدراك دقائق العمل المسدد ما بلغه في إدراك حقائق العقل المجرد، وليس شرط النفع المتعدي المتصل المذكور أعلاه إلا إحدى هذه الدقائق العملية؛ وكذلك المنقول الأخلاقي اليوناني، فإنه، وإن اشتمل على قضايا عملية، مثل

«الحق» و «الخير» و «السعادة»، يستوي مع المنقول المنطقي اليوناني في كون منهجه لا يظهر فيه استيفاء هذا الشرط المزدوج، لأنه ظل مسلوكاً لذاته، ولا أثر فيه لطلب الآجل على مقتضاه العملي.

لذا، كان لزاماً أن يخضع منهج هذين العلمين العقلي للتقريب التداولي الإسلامي، حتى يحمل من أوصاف طلب الآجل، فيما يقتضيه من عمليات وما يتوسل به من أدوات، ما يُصبح به هذان المنقولان صالحين لأن ينتفع بهما كما يُنتفع بغيرهما من العلوم الإسلامية؛ غير أن حاجة المنقول المنطقي إلى التقريب التداولي أشد من حاجة المنقول الأخلاقي، لأنه، وإن كان، كما ذكرنا، يشترك معه في الصبغة التجريدية للمنهج، فإنه يفترق عنه في الصبغة الخاصة بالموضوع: فهي صبغة نظرية في المنطق، بينما هي صبغة عملية في الأخلاق؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد صار المنقول المنطقي معرضاً لآفة التجريد من جهة موضوعه كما هو معرض لها من جهة منهجه، فلا منهجه سلك مسلك طلب الآجل كما يسلك مسلك طلب العاجل، ولا موضوعه أقر بمشروعية هذا الطلب كما يقر بمشروعية طلب العاجل، على خلاف الأخلاقيات التي، وإن لم تنهج نهج العلم الطالب للآجل، فإنها قررت النظر في هذا الطلب الذي تدعوه بـ «التعشق» وبـ «التشبه بالإله». ومتى ظهر الفارق بين المنطق وعلم الأخلاق من حيث الانقطاع الكلي للأول عن أسباب التسديد العملي لمجال التداول الأصلي، والانقطاع الجزئي للثاني عن هذه الأسباب، فإن عملية التقريب التي سيخضع لها الأول ستكون بالغة التعقيد وطويلة التنفيذ، نظراً لأن انقطاعه الكلي سيصادم هذا المجال أشد ما تكون المصادمة.

وإذا تقرر أن التسديد العملي لمجال التداول الإسلامي العربي عبارة عن تحقيق نفع الغير، فضلاً عن نفع الذات، وتحقيق نفع الآجل، فضلاً عن نفع العاجل، وأن هذا التسديد قائم في كل أصل من الأصول الثلاثة لهذا المجال: اللغة والعقيدة والمعرفة، علمنا أن تقريب العلم المنقول يتخذ صوراً من العمل تختلف باختلاف هذه الأصول. فالعمل في التقريب اللغوي هو استخدام المعتاد من الألفاظ والمألوف من التراكيب، لأن المتعارف من التعبير يمكِّن المتكلم من إشراك المخاطب فيما يطلبه من منفعة، فيفيده كما يفيد نفسه، ويسمى العمل اللغوي في اصطلاح أهل اللسان باسم «الاستعمال». وأما العمل في التقريب العقدي، فهو أداء أحكام الشريعة، أوامر ونواهي، على وجهها الصحيح، لأن القيام بهذه الأحكام سبيل إلى جعل المصلحة العاجلة واسطة لاكتساب المنفعة الآجلة، ويدعى العمل العقدي، عند الفقهاء والصوفية، باسم «الاشتغال». وأما العمل في التقريب المعرفي، فهو إخراج الإنسان ما توصل إليه من علم إلى حيز التطبيق النافع له ولغيره والنافع في العاجل والآجل، فيمد غيره بما يمد به نفسه ويُعِد لمستقبله ما يعد لحاضره؛ ونصطلح على تسمية العمل المعرفي باسم «الإعمال»، استناداً إلى ورود هذا اللفظ في العبارتين: «أَعْمَلَ فكره في

شيء ما» بمعنى شغله به، و «أعمل رأيه» بمعنى عمل به؛ فكلا المعنيين معرفي (الفكر والرأي) وعملي (الشغل والعمل)، وهذا الجمع بين المعرفة والعمل هو مطلوبنا من اتخاذ هذا المصطلح؛ وبإيجاز، إن العمل اللغوي هو **استعمال** والعمل العقدي هو **اشتغال** والعمل المعرفي هو **إعمال**.

وإذا تمهد هذا، آن لنا أن نشتغل بالنظر في تقريب المنطق وعلم الأخلاق بواسطة الاستعمال والاشتغال والإعمال، فنبتدىء طبقاً لمبدئنا في اتباع طريقة أهل المناظرة، بإيراد الدعوى الخاصة بتقريب المنقول المنطقي، نسميها **«دعوى التقريب التداولي للمنطق»**، ونشتغل بإثباتها في هذا الفصل؛ ونص هذه الدعوى هو التالي:

> **إذا صح أن مناهضة المنقول المنطقي في مجال التداول الإسلامي العربي ترجع إلى تغلغله في التجريد، صح كذلك أن الاشتغال بتقريب هذا المنقول استوجب تغطية وصفه التجريدي بوصف تسديدي، بناء على أن التسديد يزوده بسند عملي يختلف باختلاف أصول هذا المجال التداولي الأصلي.**

تتضمن هذه الدعوى العناصر التالية:

أ ـ مناهضة المنطق بسبب تغلغله في التجريد.

ب ـ التقريب اللغوي للمنطق عن طريق تسديده بالاستعمال.

ج ـ التقريب العقدي للمنطق بواسطة تسديده بالاشتغال.

د ـ التقريب المعرفي للمنطق بفضل تسديده بالإعمال.

فهذه هي الأركان الأربعة التي تستوجب منا إثباتها واحداً واحداً؛ فلنشرع الآن في الكلام عن الأسباب التي أدت إلى مناهضة المنقول المنطقي في المجال التداولي الإسلامي العربي.

2 ـ الأسباب التداولية لمناهضة المنطق

لا أحد ينكر أن الذين اشتغلوا بعلم المنطق في ظل المجال التداولي الإسلامي العربي لم يكونوا قلة محصورة، بل تكاثر عددهم على مر القرون وانتشروا في آفاق البلاد الإسلامية (فارس والعراق والأندلس والمغرب...)؛ ولا كان إنتاجهم على نمط واحد، بل تعددت ألوانه وتنوعت أحجامه، متراوحة بين طرف التآليف المبتكرة وطرف الحواشي المسهبة، وبين الطرفين عدد غير قليل من المترجمات والملخصات والمختصرات والشروح والمتون المنظومة؛ كما لم يكن هؤلاء المناطقة منتسبين إلى عقيدة واحدة، فقد كان منهم المسيحي واليهودي والصابئي كما كان منهم المسلم؛ ولا كانوا محصلين لصنف واحد من العلوم، فقد كان منهم الفقيه والأصولي والمتكلم والصوفي كما كان منهم الفيلسوف

والطبيب والمنجم والمشتغل بالطبيعة والكيمياء؛ ثم إنهم لم يكونوا من المغمورين أو المتعالمين، بل كانوا من مشاهير الرجال وأفذاذ العلماء.

لكن هذه الكثرة المتكاثرة من الإنتاج المنطقي لا تدل على الإقبال العفوي على المنقول المنطقي، ولا على الاعتناق الطوعي لمبادئه ومسائله بقدر ما تدل على الشعور بالحاجة إلى مواصلة تقريبة على مدى القرون، حتى يستوفي مقتضيات هذا المجال التداولي، ذلك أن هذا العلم لقي معارضة شديدة في ظل هذا المجال المتميز لعلها تكون أشد معارضة لقيها فيه علم منقول(54)؛ كما أن المشتغلين به تعرضوا للمضايقة واتخذت هذه المضايقة أشكالاً متفاوتة في الحدة ومتباينة في الأسلوب: قد اعتُبر المنطق فضولاً من القول أو خروجا عن السليقة أو مرتعاً للشناعات أو مظنة للشبهات، بل رجماً بالغيب وخوضاً في لجج الباطل؛ ووقع تكريهه، بل تحريمه ومصادرته؛ كما ابْتُلِيَ أصحابه بالتجريح أو الاتهام أو الإيقاع، بل بالمتابعة والمعاقبة. ولا زالت آثار هذا التصدي للمنطق وللمناطقة إلى هذا الزمن؛ وقد كان من المعارضين له كبار المحدثين والفقهاء والأصوليين والمتكلمين واللغويين من أمثال الشافعي وأبي سعيد السيرافي والباقلاني وأبي الحسن الأشعري والقاضي عبد الجبار والجبائي وأبي المعالي الجويني وأبي القاسم الأنصاري وابن الصلاح وابن تيمية وابن قيم الجوزية والسيوطي وغيرهم كثير.

وليس قصدنا في هذا الموضع أن نبادر إلى التحامل على هؤلاء والسخط على أولئك كما تحاملوا هم وسخطوا على المنطق وعلى رجاله، وذلك بأن ننسبهم إلى الجمود الفكري ونحملهم مسؤولية التقهقر الحضاري، أو بأن ندعو إلى إسقاط جزء من التراث الإسلامي العربي، بدعوى أنه غير نافع، بل ضار باستئناف سيرنا نحو استعادة القدرة على الإنتاج والإبداع التي كانت لنا من قبل؛ فقد جعلنا من مبادئنا أن نأخذ بهذا التراث كلاً متكاملاً لا جزءاً مبتسراً، ووحدة متماسكة لا كثرة متداعية.

ويظهر مما تقدم من كلامنا أن الباعث على معارضة أهل الممارسة التراثية للمنقول المنطقي لا يمكن أن يكون إلا تلك الصبغة التجريدية التي يتصف بها هذا العلم، والتي تتعارض مع التوجه العملي الذي تتسم به أصول المجال التداولي الإسلامي العربي؛ فلنحقق كيفيات خروج المنطق عن هذه الأصول التداولية، ولنبدأ بالنظر في صور إخلال المنطق بقواعد الأصل اللغوي منها.

1.2 - الإخلال بمقتضى الاستعمال اللغوي:

إن التشكل التجريدي للمنقول المنطقي يخل بالمقتضى العملي الخاص بالأصل

---

(54) انظر السيوطي، صون المنطق والكلام.

التداولي اللغوي، والذي دعوناه باسم «الاستعمال»، وقد عرفتَ أن الاستعمال يقضي بمجاوزة طور الاستفادة إلى طور الإفادة، فيكون قائماً على أحد مبادىء العمل التي تقدم ذكرها، وهو: «مبدأ وجوب طلب نفع الغير عند طلب نفع الذات».

1.1.2 ـ أنواع الإخلال بالقواعد اللغوية: يختلف الإخلال بالأصل اللغوي من أصول التداول الإسلامي العربي باختلاف القواعد الثلاث التي تضبطه، وهي: قاعدة الإعجاز وقاعدة الإنجاز وقاعدة الإيجاز.

1.1.1.2 ـ الإخلال بقاعدة الإعجاز: كان المنقول المنطقي يعد التركيب اللغوي للقضية تركيباً عقلياً منطقياً، فكان يقضي بضرورة النسج على منوال هذا التركيب اللغوي في كل لغة تتعاطى نقل قوانينه الكلية؛ ومتى كان الأمر كذلك، فإن هذا المنقول لا بد وأن يخالف حقيقتين أساسيتين من حقائق الأصل اللغوي العربي، وهما:

أ ـ أن مرجع الحكم على التركيب اللغوي ليس هو المنطق وحده، وإنما هو أساساً النحو، فما جعله قانون النحو تركيباً سليماً تقرر الأخذ به، وما جعله تركيباً سقيماً تقرر تركه.

ب ـ أن الاقتصار على الصيغة الحملية الثلاثية ذات الأصل اليوناني في تركيب القضايا (أي الموضوع والرابطة والمحمول) يخالف الصيغ المتنوعة التي تأخذ بها الممارسة اللغوية العربية، والتي تتصدرها الصيغة الفعلية.

وبيِّن أن في مخالفة المنطق لهاتين الحقيقتين اللغويتين، أي: «تقيد التركيب اللغوي بالحكم النحوي» و «تقيد العبارة باتباع الصيغ العربية المشهورة»، نسياناً لتميز أساليب البيان العربي، وتناسياً لظهور الإعجاز القرآني بهذه الأساليب، فيكون المنطق قد أخل بقاعدة الإعجاز التي تُقرر الأفضلية التعبيرية للسان العربي.

2.1.1.2 ـ الإخلال بقاعدة الإنجاز: كان المنطقيون يميلون إلى صوغ عباراتهم بطرق محررة على مقتضى أساليب التعبير المنطقي المنقول إليهم، فجاءت هذه العبارات، في اصطلاحها وتركيبها، مخالفة لضوابط التبليغ العربي السليم؛ والأمثلة على ذلك كثيرة ومتنوعة، وحسبنا هنا ذكر أمثلة تنهض حجة قاطعة على قلق عبارة المنطقيين:

فمنها إدخال «ال» التعريف على الأدوات والظروف والضمائر، وإلحاق النسبة المصدرية بها نحو «الهَلِّية» و «الأينية» و «الماهية» و «الكيفية» و «الكمية» و «الهوية» و «الإنية»[55]. وإدخال أداة التعريف على الأفعال نحو «الليسية». واستعمال حروف الجر

(55) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، الجزء الأول، ص 123.

بوصفها أسماء مستقلة مع إدخال اسم الموصول «الذي» عليها كما في الصيغة: «الذي له»[56].

ومنها استخدام بعض الأدوات لغير وظيفتها النحوية المتفق عليها، مثل لفظ «هل»؛ فقد كادت كتب المنطق تجمع على أن «هل» تختص بالاستفهام عن «وجود الشيء»، وليس عن كيفية من كيفياته كما هو الشأن في كيف وأين وكم، حتى إنهم جوزوا استعمال التراكيب نحو «هل الشيء؟»، و «هل زيد؟»[57]، على أساس أنها تنطوي على مضمر مخصوص؛ ومعلوم أن «هل» في المخاطبات العادية لا اختصاص لها بالوجود ولا اقتران لها بالاسم وحده، على خلاف ما يعتقد هؤلاء، وإنما ترد في سياق الاستفهام عن صدق النسبة الإيجابية بين المبتدأ والخبر أو بين الفعل والفاعل، سواء كان الخبر أو الفعل دالاً على الوجود أو على كيفية من الكيفيات، وقد اختصت من دون أسماء الاستفهام الأخرى بطلب النسبة الحملية في حين اختصت بقية أدوات الاستفهام بطلب التصور لا غير؛ من هنا، يتضح لنا أن المتمنطقة أسندوا لـ «هل» وظائف هي في الحقيقة نقيض الوظائف التي أسندها إليها النحاة، فقالوا بانفرادها بالدلالة على الوجود، بينما ليس لها في النحو هذا الانفراد الوجودي، وقالوا بأنها تدخل على الاسم الواحد، في حين لا دخول لها في النحو إلا على النسبة أو قل الإسناد.

ومنها استعمال الألفاظ في مدلولات اصطلاحية لا تمت بصلة إلى مدلولاتها اللغوية الأصلية من غير التنبيه على ذلك، أو إيراد تعليل، فيكون وضع هذه الألفاظ للمدلولات المنطقية المقررة تحكماً محضاً، مع العلم بأن المخاطب العادي كلما ألقي إليه بمصطلح إلا وانصرف ذهنه إلى مدلوله الأصلي يلتمس فيه سنداً لمدلوله الاصطلاحي، حتى يسهل عليه تداوله واستثماره.

ومنها إيراد الرابطة الوجودية في العبارة (أو «الكلمة الوجودية»)؛ ومعروف أن الجملة العربية تستغني عنها، بل إن ذكرها فيها يؤدي إلى إخراج الجملة عن معناها الظاهر إلى معنى خفي يأخذ المستمع العادي في تعقبه؛ ومن الألفاظ التي استخدمت استخدام الرابطة الوجودية لفظ «يوجد» أو «موجود» نحو قولنا: «يوجد زيد عادلاً» أو «زيد موجود عادلاً»؛ ولم يقتصر المتمنطقة على إيرادها في صدر الجملة العربية أو في وسطها، بل أوردوها في آخر الجملة نحو «زيد عادلاً موجود» قياساً على اللغة اليونانية التي تجيز هذا الاستعمال[58]؛

---

(56) طه عبد الرحمن، «لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات» في **أعمال ندوة ابن رشد**، ص. 202-207.

(57) الفارابي، **الألفاظ المستعملة في المنطق**، ص. 47.

(58) الفارابي، **شرح كتاب أرسطوطاليس في العبارة**، ص. 105؛ ص. 140.

ولا يختلف اثنان في سقم هذا التعبير. وقد استعملوا كذلك لفظ «هو» كما في قولنا «زيد هو حيوان»[59]، وهو قول لا يعده السامع العربي خبراً ابتدائياً شأنه شأن القول «زيد حيوان»، بل يعده قولاً اقتضاه مقام حصل فيه التحير أو التشكك، فاحتيج إلى التأكيد حتى يقع الخروج من الحيرة أو الشك؛ أما خارج هذا المقام، فلا يستقيم هذا القول على مقتضى النطق السليم إلا إذا حذفنا المبتدأ كما في قولنا: «هو حيوان»، فتصير إخباراً بالحيوانية عن شخص تدل عليه قرينة مقامية؛ والسبب في ذلك راجع إلى أن «هو» ضمير الفصل، وشرط استعمال هذا الضمير أن يتوسط بين معرفتين نحو: «زيد هو الناطق»، وليس بين معرفة ونكرة كما في المثال المنطقي المذكور أعلاه؛ ولما كان المقتضى النحوي لهذا الضمير الفاصل أن يكون ما بعده معرفة، فإن استعمال النكرة بعده لا بد أن يجعل هذا الضمير نابياً عن موضعه ومستكرهاً عند السامع.

ومنها أخيراً الاستغناء بالجملة الإسمية عن الجملة الفعلية مع أن لكل منها اعتبارات خطابية مخصوصة، وإسقاط كل ما زاد في الجملة عن عناصر المبتدإ والخبر والرابطة من الأدوات التي توجه الحكم الخبري نحو حرف التوكيد: «إن» أو لام التوكيد أو حرف التقليل (أو التحقيق): «قد».

وهكذا، يظهر أن اصطلاحات المنطقيين مضطربة في صرفها وعباراتهم قلقة في تركيبها وأساليبهم غريبة في بيانها، بسبب تخريجها عنوة على مقتضى القواعد النحوية اليونانية وأصول البيان اليوناني التي جاءت متخللة البحث المنطقي. وإذا كان الأمر كذلك، فقد أخل هؤلاء بقاعدة الإنجاز التي تضبط الأصل اللغوي لمجال التداول العربي والتي توجب أن يكون التعبير موافقاً لأساليب العربية، صرفاً وتركيباً وبياناً.

3.1.1.2 ـ **الإخلال بقاعدة الإيجاز:** فقد أدى إدخال آليات المنطق الاستدلالية في كلام العرب وأدلته إلى تكثير عباراته وتكلف بعض أجزائها. وحتى نتبين حقيقة هذا التطويل في العبارة ومنافاته لقواعد البيان العربي، نضرب على ذلك مثالاً من حديث صحيح للرسول عليه الصلاة والسلام اشتهر بين الناس بكونه أتى على طريقة المناطقة، ونقف عند روايتين اثنتين له: **أولاهما:** «كل مسكر خمر وكل خمر حرام»، **والثانية:** «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام»[60].

ليس يخفى على ذي السليقة أن كل رواية من هاتين الروايتين تشكل استدلالاً تاماً مستوفياً لشروط البيان العربي بحيث لا يحتاج إلى زيادة في العبارة. لكن هذا الاستدلال لا يبلغ تمامه في المنطق إلا إذا أضفنا قضية ثالثة مترتبة على القضيتين اللتين تتكون منهما

---

(59) الفارابي، **الألفاظ المستعملة في المنطق**، ص 58.

(60) ورد الحديث المذكور في صحيح مسلم.

كل رواية، وهي في الرواية الأولى: «كل مسكر حرام» وفي الرواية الثانية: «كل خمر حرام»، فنحصل بذلك على الاستدلالين المستقيمين على أصول المناطقة، وهما:

* **الاستدلال الأول:**

كل مسكر خمر،

وكل خمر حرام،

فكل مسكر إذن حرام.

* **الاستدلال الثاني:**

كل مسكر خمر،

وكل مسكر حرام،

فكل خمر إذن حرام.

لو تأملنا في هذين الاستدلالين المزيدين، لتبين لنا أن الاستدلال الأول ينطوي على تطويل في الكلام، حيث إن العبارة: «كل مسكر حرام» يستفيدها المخاطب بداهة من الرواية الأولى من غير حاجة إلى مزيد بيان، ولا تقبل زيادتها عند الناطق العربي إلا لاعتبار مقامي خارج عن الممارسة العادية للخطاب، كأن يقصد المتكلم بها الرد على من حكم فيها بخلاف رأيه ليرده إلى الصواب. كما يتبين لنا أن الاستدلال الثاني ينطوي على حشو، حيث إن العبارة: «كل خمر حرام» لا طائل تحتها، لأنها معلومة للمخاطب بمقتضى إخبار المشرع الصريح بها في نص غير هذا النص، ولا معنى لإنشاء استدلال في التداول تكون غايته استنتاج ما سبق العلم به أو ما لا يحتاج إلى العلم به.

ولو عمدنا إلى تركيب هذا الاستدلال بطريق آخر حتى نزيل عنه الحشو، كأن نجعل القضية المعلومة للمخاطب وهي: «كل خمر حرام» مقدمة (مقدمة كبرى) لهذا الاستدلال بدل أن تكون نتيجة فيه، لخرجنا من الحشو لنقع في التطويل، لأن الاستدلال الحاصل هو نفسه الاستدلال الأول الذي وصفناه بأنه يُطوِّل التعبير، وهو:

كل مسكر خمر،

وكل خمر حرام،

فإذن كل مسكر حرام.

ولما كانت النتيجة: «كل مسكر حرام» تفيد معنى جاء متفرقاً في المقدمتين المبنيتين على مقتضى قواعد اللسان العربي تركيباً وبياناً، أدركنا ألا ترد في النصوص العربية مجتمعة مع هاتين المقدمتين لما يلزم عن ذلك من التطويل غير المفيد، وإنما ترد منفصلة بوصفها تغني عن ذكر المقدمتين المعلومتين للمخاطب، وهذا بالذات ما نجده في حديث آخر عن رسول

الله عليه السلام، إذ قال: «كل مسكر حرام» في الإجابة عن سؤال بصدد شراب يصنع من الذرة وشراب يصنع من العسل(61)؛ فقد اكتفى عليه السلام بالتصريح بحكم جاء في مقدمتين كان المخاطب يعلمهما من نصين سابقين، وهما: «كل خمر حرام» «وكل مسكر خمر».

ولما كان تطويل التعبير الذي شاع عند المناطقة، ينتج عنه التواء يبعِّد (بكسر العين المشددة) على المخاطب إدراك المقصود من العبارة، فإن لغتهم أخلت بقاعدة الإيجاز اللغوية التي توجب أن نتعاطى من إفادة المخاطب بقدر حاجته، فنطوي في الكلام ما سبق له العلم به. وعلى قدر التعارف والتشارك في المعلومات بين المتكلم والمخاطب، يزيد الكلام أو ينقص؛ وكلما قوي هذا التعارف والتشارك، ازداد الاختصار في الكلام، وإن زادا عن ذلك درجة، مال المتكلم إلى الأخذ بأسلوب الإشارة بدل العبارة. وإذا علمنا بأن خاصية الاختصار أو قل «الطي» هذه، أرسخ وصف دلالي تتصف به اللغة الطبيعية، أدركنا أن الخروج عن هذه الخاصية في التعبير ينتج أقوالاً في غاية التكليف و «التكثير» غير النافع، ويؤدي إلى التباعد بين المتخاطبين، إن لم ينته بقطع حبل التفاعل بينهما(62).

2.1.2 ـ الآفات الوظيفية اللغوية: ذكرنا فيما سلف أن كل خروج عن قاعدة لغوية أصلية هو في ذات الوقت إخلال بالوظيفة التداولية المقرونة بها، إخلال يولد آفة من الآفات التي تضر بالخصوصية اللغوية للمجال التداولي الأصلي.

فإن الإخلال بوظيفة الإنهاض المقترنة بقاعدة الإعجاز اللغوية يورث آفة التقصير؛ ومن مظاهر هذه الآفة في نطاق المنطق أن يتم التوسل بما دون المطلوب في إقامة الحجة؛ فمن يستعمل الجملة الخبرية حيث ينبغي أن يستعمل الجملة الفعلية، أو يستعملها مجردة حيث ينبغي أن يزودها بما يوجه الحكم، إن تقوية أو تضعيفاً، أو يستعمل صنفاً واحداً من الجمل حيث يحتاج إلى الجمع بين أصنافها، فلا بد وأنه مضيق على نفسه سبل التدليل أو الإقناع من غير أن يكون الطريق الضيق الذي سلكه أوفى بغرضه من الطرق التي صرفها، ولا أن يكون هذا الطريق هو الموصل إلى اليقين المكين. ومن اقتصر على بعض الإمكانات التبليغية للغته، إن لم يحرفها عن مواضع استعمالها، فيعطل المقصود منها، فقد فوت قدراً من أسباب النهوض إلى العمل بهذه اللغة، وأسقط من قلبه الإقرار بأفضليتها التبليغية.

كما أن الإخلال بوظيفة الإنتاج المقرونة بقاعدة الإنجاز اللغوية يورث آفة الاحتباس؛ ومن آثار هذه الآفة في نطاق المنطق أن يتعثر المنطقي في تبليغ مراده تعثراً؛ إذ تكون عباراته في طريق، ويكون المقصود منها في طريق آخر، فيشوش على المخاطب فهمه، ويذهب به

---

(61) ورد هذا الحديث في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري.

(62) أبو حيان التوحيدي، المصدر السابق، ص 127.

مذاهب شتى في التأويل، الشيء الذي يحول بينهما وبين التواصل على الوجه الذي يمكِّن كلاً منهما من الدخول في ا ستثمار الخطاب، إن تدقيقاً لمعانيه أو تفريعاً لمسالكه.

وأخيراً، إن الإخلال بوظيفة التوجيه المقترنة بقاعدة الإيجاز اللغوية يورث آفة اللغو؛ ومن تبعات هذه الآفة في نطاق المنطق أن يَضعُف المنطقي عن الإقناع بأدلته أو حججه؛ فلما كان مقصوده من تطويل العبارة هو إظهار جميع عناصر دليله حتى يقطع طريق الاعتراض عليه، وكان من هذه العناصر ما معرفته مشتركة بينه وبين المخاطب، فإنه يتأدى إلى نقيض مقصوده في الإقناع حيث إن ذكر ما هو معلوم ومتيقن به لا يزيد دليله فائدة ولا يقيناً، وإنما على العكس من ذلك، يحمل إما على الاسترابة منه أو على عدم الاعتداد به؛ فلا محالة أن الإعادة حيث تجب الإفادة، والتشكيك حيث يجب اليقين، يرفعان عن الأدلة المنطقية المطولة قوتها الإقناعية، ويجعلانها لا أدلة باطلة، ما دام البطلان هو ظهور الفساد في كلام مفيد موقن بمضمونه، وإنما أدلة لاغية، ما دام اللغو هو الخلو عن الإفادة، إن إفادة علم أو إفادة يقين.

وإذا نحن تبينا الآفات اللغوية التي يقع فيها المنطقي، باعتماده على أساليب في التبليغ والتبيين تخرج عن مقتضى التعبير العربي، ووضعنا في الاعتبار إمكان تعرضه لأكثر من آفة واحدة، بل إمكان دخول أعظم آفة لغوية عليه، وهي آفة الخمود التي تجمع بين التقصير والاحتباس واللغو، أدركنا كيف أنه يُخشى على الأصل التداولي اللغوي من الممارسة المنطقية: أليست تفقده هذه الممارسة قوة الاستعمال التي تمثل جانب التسديد العملي في اللغة! ولا بدع حينئذ أن يؤدي ذلك إلى أن يُنسَب إلى المنطق إحداث لغة في لغة مقررة[63]، وأن يُتهَم صاحبه بالركة والعي[64].

2.2 ـ الإخلال بمقتضى الاشتغال العقدي:

إن التشكل التجريدي للمنقول المنطقي يخل أيضاً بالمقتضى العملي الخاص بالأصل التداولي العقدي، والذي أطلقنا عليه اسم «الاشتغال»؛ وقد عرفتَ أن «الاشتغال» يوجب مجاوزة طور المعاش إلى طور المعاد، فيكون قائماً على أحد مبادىء العلم التي سبق ذكرها، وهو «مبدأ وجوب طلب النفع في الآجل عند طلب النفع في العاجل».

1.2.2 ـ أنواع الإخلال بالقواعد العقدية: يختلف الإخلال بالأصل العقدي من أصول التداول الإسلامي العربي باختلاف القواعد الثلاث التي تضبطه، وهي: قاعدة الاختيار وقاعدة الائتمار وقاعدة الاعتبار.

---

(63) المصدر نفسه، ص.122.

(64) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين** ص. 166-167.

1.1.2.2 - الإخلال بقاعدة الاختيار: لم يقتصر التوسل بالآلة المنطقية على البت في صور القضايا وصور الأدلة الكلية، بل تعدى ذلك إلى البت في الأقوال المخصوصة، إن صدقاً أو كذباً، وفي الاستدلالات المعينة، إن صحة أو فساداً؛ ومن أهم القضايا والأدلة المخصوصة التي حرص أصحابها على استعمال المنطق فيها، اعتقاداً في ضبطه ويقينه، قضايا الخطاب الميتافيزيقي، حتى نسبوا إليها ما نسب إلى المنطق من دقة وبرهانية. ولما كان المنطق قد اقترن بالخوض في القضايا الإلهية بطريقة تأملية مجردة، فإنه صار إلى الاشتغال بما ليس جزءاً من موضوعه، متبعاً فيه طريقة لا تناسبه، الأمر الذي أفضى به إلى تقرير دعاوى متعددة في الحقائق الإلهية، منها «ثبوت العقول العشرة»، و «قدم العالم»، و «خروج الجزئيات عن مدارك المعرفة الإلهية»، و «انتفاء المعاد وبعث الأجساد»؛ وواضح أن هذه الدعاوى تخالف قاعدة الاختيار التفضيلية التي تحصر العقيدة الصحيحة في العقيدة التي تلتزم في قولها بالقول الشرعي وفي عملها بالعمل الشرعي.

2.1.2.2 - الإخلال بقاعدة الائتمار: لقد اجتهدت فئة المتكلمين في التزود بالآلة المنطقية كما تزودت بها الفئات غير الإسلامية، طلباً لمنافستها فيما تدعيه من امتلاك اليقين وإحكام الاستدلال؛ وقد كان التزود بهذه العدة المنطقية سبيلاً إلى إثبات الحقائق العقدية الإسلامية بالأدلة المستوفية لشرائط البرهان، والتي يفاخر الخصوم باعتمادها في دعاويهم كما كانت سبيلاً إلى دفع الاعتراضات التي أوردها هؤلاء الخصوم على هذه الحقائق دفعاً لا يترك لهم مجالاً للقدح في استقامته على أصول البرهان المقررة.

ولما كان المنطق قد اقترن أيضاً بالخوض في القضايا الكلامية بطريقة ظلت متمسكة بالتجريد النظري، وإن بنيت على التسليم بمقدمات عقدية، فإنه صار إلى الاشتغال بما ليس جزءاً من موضوعه، مستعملاً فيه طريقة لا توافقه؛ مما أدى به إلى تقرير دعاوى كلامية في أسرار الألوهية تعلقت بالذات الإلهية وصفاتها وأفعالها، وتطاولت على الفصل في المتشابهات المنهي عن تأويلها، فجاءت مشتملة على أحكام واقعة، إما في التمثيل الذي يرفع التنزيه، أو في التأويل الذي يرفع التسليم، أو في التعطيل الذي يرفع التعظيم[65]. وواضح أن هذه الدعاوى تخالف قاعدة الائتمار التأصيلية التي تقضي بالانشغال بأوصاف العبودية وبترك الخوض في أوصاف الربوبية، هذه الأوصاف التي لا يدركها العقل ولا توفي بها العبارة.

3.1.2.2 - الإخلال بقاعدة الاعتبار: إذا كان المنطق يخوض في المسائل الإلهية، فلسفية كانت أو كلامية، وينزل عليها مناهجه الصورية التي لا تلائمها، فإنه لا بد أن يخل بحقيقتين أساسيتين من حقائق الأصل التداولي العقدي، وهما:

---

(65) انظر الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام.

أ ـ أن مرجع الحكم في باب الإلهيات ليس أحكام العقل المقررة بالإرادة الإنسانية، وإنما أساساً مسلمات الوحي المنزلة بالإرادة الإلهية، فيُصدِّق العقل منها ما صدق الوحي، ويكذِّب ما كذبه، ويسكت عما سكت عنه، ولا ينبغي الخروج بالعقل عن طوره.

ب ـ أن اتباع طريقة النظر المجرد في تقرير الأحكام في الإلهيات يخالف طريقة الفهم العملي التي تتبعها الممارسة الدينية في التيقن من الحقائق الإلهية.

وبيِّن أن في إخلال المنطق بهاتين الحقيقتين العقديتين، أي: «تقييد الحكم العقلي بحكمة الوحي»، و «تقييد حصول اليقين في الحقائق الإلهية بالفهم العملي»، خروجاً عن قاعدة الاعتبار التكميلية التي تقضي بطلب المقاصد والعبر من أحكام الشرع الإلهي.

2.2.2 ـ الآفات الوظيفية العقدية: ذكرنا فيما سبق أن كل خروج عن قاعدة عقدية أصلية هو في ذات الوقت إخلال بالوظيفة التداولية المقرونة بها، إخلال يولد آفة من الآفات التي تضر بالخصوصية العقدية للمجال التداولي الإسلامي العربي.

فالإخلال بوظيفة الإنهاض المقترنة بقاعدة الاختيار العقدية يورث آفة التثاقل التي تقعد بالهمة وتثبط العزيمة؛ ومن آثار هذه الآفة في نطاق المنطق أن الشعور بالاصطفاء الذي يتمتع به الإسلام من دون العقائد الأخرى، والذي يكون داعياً إلى الانتهاض والمبادرة إلى العمل بمقتضى هذه العقيدة المختارة يصير مفقوداً عند من يجري أحكام المنطق على الممارسة الدينية؛ وتوضيح ذلك أن من شأن هذا الإجراء أن يفتح باب البدائل العقدية، لأن المنطق لا يتعلق إلا بالممكنات ولا تعلق له بالمتحققات؛ ومن ينظر في الدين بشرائط المنطق، وتحصل له هذه النقلة إلى دنيا الإمكان، فإنه يحسب أن جميع العقائد العقلية الممكنة هي في الصحة والقبول كالعقيدة الدينية المتحققة الحية، إن لم يعتقد أنها أولى بهذه الصحة وهذا القبول: أليست النفوس مجبولة على اعتقاد الكمال فيما بقي في الإمكان، وعلى رؤية النقص فيما خرج إلى حيز العيان! ومعلوم أن من تساوت عنده الممكنات العقدية، فصارت بدائل يقوم بعضها مقام البعض، بل صار ما لم يتحقق منها يفضل ما تحقق، لا محالة أنه واجد الفتور في شعوره بأفضلية عقيدته وبالنهوض إلى العمل بها.

كما أن الإخلال بوظيفة الإنتاج المقرونة بقاعدة الائتمار العقدية يورث آفة القعود؛ ومن علامات هذه الآفة في إطار المنطق، الوقوع في الانشغال الكلي بالنظر المجرد وترك الاشتغال الحي بالعمل المسدد؛ ذلك أن الخائض في الإلهيات، شاء أم أبى، واقع في استعمال عبارات وأساليب تفضي إلى التشبيه، وتنزع من القلب مشاعر التعظيم والتقديس اللائقة بمقام الإله جل وعلا، فيكون ذلك سبباً في الإخلاد إلى التجريد العاطل، إذ لا طريق للمنطق إلى إفادة معرفة يقينية في هذا الباب، فلا صاحبه بلغ غايته في الكشف عن الأسرار الإلهية، ولا هو حافَظ على قدرته على العمل بالعقيدة حتى يستثمرها لبلوغ مراده

من معرفة ما يقصر عنه التجريد.

وأخيراً إن الإخلال بوظيفة التوجيه المرتبطة بقاعدة الائتمار يورث آفة السهو؛ ومن تبعات هذه الآفة في سياق المنطق أن مسالك التجريد التي تأخذ بالأسباب الظاهرة تجعل المنطقي يغفل عن الحِكم والعبر التي أودعها الحق سبحانه وتعالى في الكون، ويغفل عن المقاصد التي ضمنها خطابه الحكيم، كما أن هذه المسالك التي تستند إلى الأدلة النظرية المحض تجعله ينسى أن هذا الخطاب يقتضي منه على الدوام أن يأتي أفعالاً مخصوصة، إن ائتماراً أو انتهاء، حتى يؤدي الأمانة التي عُرضت على الخلق، فابتدر الإنسان ابتداراً إلى حملها.

وإذا نحن تبينا الآفات العقدية الثلاث التي يقع فيها المنطقي عندما يتعاطى النظر المجرد في المعاني الإلهية في سياق الفلسفة وعلم الكلام، وهي التثاقل والقعود والسهو، ووضعنا في الاعتبار إمكان تعرضه لأكثر من آفة واحدة، بل إمكان دخول أعظم آفة عقدية عليه، وهي آفة الجحود، أدركنا كيف أنه يخشى على الأصل التداولي العقدي من الممارسة المنطقية: أليست هذه الممارسة تفقده قوة الاشتغال التي تكوّن جانب التسديد العملي من العقيدة! ولا بدع حينئذ أن توجه إلى المنطق انتقادات تنسبه إلى القرمطة وأن يتعرض صاحبه إلى التهمة بالزندقة.

3.2 ـ الإخلال بمقتضى الإعمال المعرفي:

إن التشكل التجريدي للمنقول المنطقي يخل كذلك بالمقتضى العملي الخاص بالأصل التداولي المعرفي، والذي اصطلحنا عليه باسم «الإعمال»؛ وقد عرفنا أن الإعمال يوجب مجاوزة طور العلم إلى طور العمل، فيكون قائماً على أحد مبادىء العمل التي تقدمت وهو: «مبدأ وجوب العمل بالمعلوم».

1.3.2 ـ أنواع الإخلال بالقواعد المعرفية: يختلف الإخلال بالأصل العقدي من أصول التداول الإسلامي العربي باختلاف القواعد الثلاث التي تضبطه، وهي: قاعدة الاتساع وقاعدة الانتفاع وقاعدة الاتباع.

1.1.3.2 ـــ الإخلال بقاعدة الاتساع: يقضي المنقول المنطقي بضرورة الاقتصار على العقل النظري «الوضعي» في الكشف عن أسباب الوجود، الظاهرة منها والخفية، فكان لا بد أن يخل بحقيقتين أساسيتين من حقائق الأصل المعرفي للمجال التداولي الإسلامي العربي، وهما:

أ ـ أن مرجع الحكم في صحة المعارف ليس نتائج اليقين النظري وحدها، وإنما أساساً النفع العملي؛ فما ظهر نفعه منها، صح تحصيله وتبليغه؛ وما لم يظهر نفعه، وجب تركه والحث على تركه، ولا ينبغي أن يتعدى اليقين النظري نطاقه، فيحكم بالمنفعة حيث

يجب أن يكون الحاكم هو الرسوخ العملي.

ب ـ أن ماهية العقل لا تنحصر في تحصيل العلم، وإنما تتسع لتشمل العمل به، طلباً للآجل.

وواضح أن في مخالفة المنطق لهاتين الحقيقتين: «تقيد اليقين النظري بالمنفعة العملية» و «تقيد العمل بطلب الآجل»، فوات إدراك الفارق بين **العقل الموسع** الذي يجمع بين العمل وطلب الآجل كما يجمع بين العلم والعمل **والعقل المضيق** الذي يفرق بين هذين كما يفرق بين ذينك، فيكون المنطق قد أخل بقاعدة الاتساع التي تقرر أفضلية المعرفة الإسلامية.

2.1.3.2 ـ الإخلال بقاعدة الانتفاع: كانت العدة المنطقية النظرية تنبني على اعتبار أن الترتيب بين المقدمات والنتيجة في البراهين الصورية هي صورة للترتيب بين الأشياء وآثارها[66]، بمعنى أن العلاقات التي تنتظم بين التصورات والقضايا هي ذاتها العلاقات التي تنتظم بين الموضوعات والوقائع، فيكون نظام العقل النظري المجرد الذي يستخرج المنطق قوانينه هو عينه نظام العقل الكوني، بحيث لا يزيد عمل المنطق عن كونه كشفاً عن وجوه ارتباط الأشياء بعضها ببعض ارتباط العلل بمعلولاتها، والمعقولية التي هي ثمرة هذا العمل لا تزيد عن كونها وقوفاً على أسرار العلية الكونية. ولا عجب إذ ذاك أن توضع الحدود الوسطى في القياس موضع العلل، وأن تتركب الأقيسة بعضها من بعض كما تتركب المعلولات مع عللها.

ومتى قام المنطق على مبدإ تعقل الترتيب السببي للوجود، فإنه يتناسى ترتيباً آخر، قد يكون هذا الترتيب العِلّي مردوداً إليه أو محكوماً به، ألا وهو الترتيب الغائي للوجود! ومعلوم أن هذا الترتيب ينبني على الأخذ بالمقاصد والغايات؛ والمقصد يحمل على إيقاع الفعل كما يحمل السبب على إيجاد المسبب، وربما كان إيقاع الفعل عن طريق المقصد أبلغ في التأثير وأبعد في التغيير من إيجاد المسبب عن طريق السبب؛ بل ربما رجع إيجاد المسبب إلى إيقاع الفعل المقصدي؛ ولا نجد في المنطق المنقول أثراً لتراكيب استدلالية أو صور قانونية تضبط هذه العلاقات بين المقاصد والأفعال ولو أن الأفعال الحية أكثر وروداً وأشد ظهوراً من الأفكار المجردة التي اختص المنطق بخدمتها، صوغاً لاستدلالاتها وترتيباً لقوانينها.

ولما كان التداول الإسلامي يولي المقاصد والمعاني المحددة للعمل والموجهة لمسالكه العناية الكبرى وينزلها المنزلة الأولى في ترتيب المؤثرات، حتى إن المقصد فيه هو الذي

---

(66) مع العلم بأنه يجب مراعاة مبدإ الاختلاف بين الأسبقية المنطقية والأسبقية الزمانية كما أخذ به أرسطو.

يجعل السبب مؤثراً في مسببه، فإنه ما كان ليُقبل على منطق يصرف صرْفاً «المقصدية» التي هي الأصل في المؤثرات، ويُبقي على الفرع الذي هو «السببية»، فيقع في تجريد ما بعده تجريد.

لقد كان الجانب العملي هو الشاغل الأساسي للفكر الإسلامي، حتى إن العلم الذي لا يقترن بعمل لا يعد علماً مرغوباً فيه إن لم يكن مذموماً، فكان العقل العملي بذلك أَوْلَى من العقل النظري باشتغال المشتغلين، لكن بدل أن يصطنع «المنطقيون» الأدوات المناسبة لخصوصية هذا الجانب، اكتفوا بأن أنزلوا عليه إنزالاً تقنيات موضوعة أصلاً لمعالجة العقل النظري، فكان لا بد أن يخطئوا غرض العقل العملي، ويقعوا في الإيغال والتجريد والابتعاد عن النفع والتأثير.

وبهذا، يكون المنطق قد خالف قاعدة الانتفاع التي تضبط الأصل التداولي المعرفي والتي توجب أن يستند الأخذ بالأسباب المؤثرة إلى الأخذ بالمقاصد الموجهة، هذه المقاصد التي لا يفيد معها إلا منطق يرعى الصلة بالسلوك وفق مبدإ جلب المنفعة ودفع المضرة.

3.1.3.2 . **الإخلال بقاعدة الاتباع:** لم يقف المتمنطقة عند حد نسيان النظر في الاستدلالات المقصدية، بل حسبوا أن هذه الاستدلالات، حتى إن وجدت، فإنها تكون مردودة إلى الاستدلالات السببية؛ فبدل أن يصطنعوا الأدوات المناسبة لخصوصية هذا الجانب، اكتفوا بأن أنزلوا عليه إنزالاً تقنيات موضوعة أصلاً لمعالجة العقل النظري؛ والتحقيق أن المقاصد، لما كان لها تعلق بالفاعلين (بكسر اللام)، اختلفت عن الأسباب التي لها تعلق بالمفعولات؛ وكل ما كان متعلقاً بالفاعل لا ينكشف أمره حتى يُشرك فاعله في الكشف عنه، إن باستفساره أو بالتلقي منه أو بالنقل عنه، بمعنى أن النظر وحده لا يكفي في تبين أمر المقاصد، بل لا بد من السمع والدوام على هذا السمع حتى يتبين، على خلاف ما تعلق بالمفعول: فقد يقع العلم به على الظاهر بوصفه أثراً خلّفه الفاعل، وجعل له قانوناً يُعرَف به كما جعله دليلاً عليه لمن تفطن إلى أن الأثر لا يكون بدون مؤثر وإلى أن القانون لا يكون بدون واضع؛ ولا فاعل نحن أحوج إلى خطابه لمعرفة المقاصد الخفية للكون من الفاعل الأسمى الذي هو وحده ينبهنا على كيفية الاستدلال عليها وبها؛ وما لم نتوسل بخطابه في الكشف عنها، فلا يستقيم لنا استدلال مقصدي صحيح، لأن صاحب هذه المقاصد هو الفاعل على الحقيقة؛ أما ما سواه، ففاعل على المجاز ولو سير الجبال وفجر الأنهار، ولا سبيل إلى معرفة المقصد الصحيح بغير معرفة الفاعل الحق.

أما المنطق، فقد اقتحم عالم المقاصد الخفية للوجود، مرتكباً خطأين اثنين: **أولهما**، أنه حمل هذه الأسرار الكونية على معنى المعقولات المجردة؛ **والثاني**، أنه تعامل مع هذه الأسرار المقصدية تعامله مع الآثار السببية، تحديداً وترتيباً، دلالة واستدلالاً؛ فلم يجد قط الحاجة إلى

يجب أن يكون الحاكم هو الرسوخ العملي.

ب ـ أن ماهية العقل لا تنحصر في تحصيل العلم، وإنما تتسع لتشمل العمل به، طلباً للآجل.

وواضح أن في مخالفة المنطق لهاتين الحقيقتين: «تقيد اليقين النظري بالمنفعة العملية» و «تقيد العمل بطلب الآجل»، فوات إدراك الفارق بين **العقل الموسع** الذي يجمع بين العمل وطلب الآجل كما يجمع بين العلم والعمل **والعقل المضيق** الذي يفرق بين هذين كما يفرق بين ذينك، فيكون المنطق قد أخل بقاعدة الاتساع التي تقرر أفضلية المعرفة الإسلامية.

2.1.3.2 ـ الإخلال بقاعدة الانتفاع: كانت العدة المنطقية النظرية تنبني على اعتبار أن الترتيب بين المقدمات والنتيجة في البراهين الصورية هي صورة للترتيب بين الأشياء وآثارها(66)، بمعنى أن العلاقات التي تنتظم بين التصورات والقضايا هي ذاتها العلاقات التي تنتظم بين الموضوعات والوقائع، فيكون نظام العقل النظري المجرد الذي يستخرج المنطق قوانينه هو عينه نظام العقل الكوني، بحيث لا يزيد عمل المنطق عن كونه كشفاً عن وجوه ارتباط الأشياء بعضها ببعض ارتباط العلل بمعلولاتها، والمعقولية التي هي ثمرة هذا العمل لا تزيد عن كونها وقوفاً على أسرار العلية الكونية. ولا عجب إذ ذاك أن توضع الحدود الوسطى في القياس موضع العلل، وأن تتركب الأقيسة بعضها من بعض كما تتركب المعلولات مع عللها.

ومتى قام المنطق على مبدإ تعقل الترتيب السببي للوجود، فإنه يتناسى ترتيباً آخر، قد يكون هذا الترتيب العِلّي مردوداً إليه أو محكوماً به، ألا وهو الترتيب الغائي للوجود! ومعلوم أن هذا الترتيب ينبني على الأخذ بالمقاصد والغايات؛ والمقصد يحمل على إيقاع الفعل كما يحمل السبب على إيجاد المسبب، وربما كان إيقاع الفعل عن طريق المقصد أبلغ في التأثير وأبعد في التغيير من إيجاد المسبب عن طريق السبب؛ بل ربما رجع إيجاد المسبب إلى إيقاع الفعل المقصدي؛ ولا نجد في المنطق المنقول أثراً لتراكيب استدلالية أو صور قانونية تضبط هذه العلاقات بين المقاصد والأفعال ولو أن الأفعال الحية أكثر وروداً وأشد ظهوراً من الأفكار المجردة التي اختص المنطق بخدمتها، صوغاً لاستدلالاتها وترتيباً لقوانينها.

ولما كان التداول الإسلامي يولي المقاصد والمعاني المحددة للعمل والموجهة لمسالكه العناية الكبرى وينزلها المنزلة الأولى في ترتيب المؤثرات، حتى إن المقصد فيه هو الذي

---

(66) مع العلم بأنه يجب مراعاة مبدإ الاختلاف بين الأسبقية المنطقية والأسبقية الزمانية كما أخذ به أرسطو.

يجعل السبب مؤثراً في مسببه، فإنه ما كان ليُقبل على منطق يصرف صرفاً «المقصدية» التي هي الأصل في المؤثرات، ويُبقي على الفرع الذي هو «السببية»، فيقع في تجريد ما بعده تجريد.

لقد كان الجانب العملي هو الشاغل الأساسي للفكر الإسلامي، حتى إن العلم الذي لا يقترن بعمل لا يعد علماً مرغوباً فيه إن لم يكن مذموماً، فكان العقل العملي بذلك أوْلَى من العقل النظري باشتغال المشتغلين، لكن بدل أن يصطنع «المنطقيون» الأدوات المناسبة لخصوصية هذا الجانب، اكتفوا بأن أنزلوا عليه إنزالاً تقنيات موضوعة أصلاً لمعالجة العقل النظري، فكان لا بد أن يخطئوا غرض العقل العملي، ويقعوا في الإيغال والتجريد والابتعاد عن النفع والتأثير.

وبهذا، يكون المنطق قد خالف قاعدة الانتفاع التي تضبط الأصل التداولي المعرفي والتي توجب أن يستند الأخذ بالأسباب المؤثرة إلى الأخذ بالمقاصد الموجهة، هذه المقاصد التي لا يفيد معها إلا منطق يرعى الصلة بالسلوك وفق مبدإ جلب المنفعة ودفع المضرة.

3.1.3.2 . الإخلال بقاعدة الاتباع: لم يقف المتمنطقة عند حد نسيان النظر في الاستدلالات المقصدية، بل حسبوا أن هذه الاستدلالات، حتى إن وجدت، فإنها تكون مردودة إلى الاستدلالات السببية؛ فبدل أن يصطنعوا الأدوات المناسبة لخصوصية هذا الجانب، اكتفوا بأن أنزلوا عليه إنزالاً تقنيات موضوعة أصلاً لمعالجة العقل النظري؛ والتحقيق أن المقاصد، لما كان لها تعلق بالفاعِلِين (بكسر اللام)، اختلفت عن الأسباب التي لها تعلق بالمفعولات؛ وكل ما كان متعلقاً بالفاعل لا ينكشف أمره حتى يُشرك فاعله في الكشف عنه، إن باستفساره أو بالتلقي منه أو بالنقل عنه، بمعنى أن النظر وحده لا يكفي في تبين أمر المقاصد، بل لا بد من السمع والدوام على هذا السمع حتى يتبين، على خلاف ما تعلق بالمفعول: فقد يقع العلم به على الظاهر بوصفه أثراً خلَّفه الفاعل، وجعل له قانوناً يُعرَف به كما جعله دليلاً عليه لمن تفطن إلى أن الأثر لا يكون بدون مؤثر وإلى أن القانون لا يكون بدون واضع؛ ولا فاعل نحن أحوج إلى خطابه لمعرفة المقاصد الخفية للكون من الفاعل الأسمى الذي هو وحده ينبهنا على كيفية الاستدلال عليها وبها؛ وما لم نتوسل بخطابه في الكشف عنها، فلا يستقيم لنا استدلال مقصدي صحيح، لأن صاحب هذه المقاصد هو الفاعل على الحقيقة؛ أما ما سواه، ففاعل على المجاز ولو سير الجبال وفجر الأنهار، ولا سبيل إلى معرفة المقصد الصحيح بغير معرفة الفاعل الحق.

أما المنطق، فقد اقتحم عالم المقاصد الخفية للوجود، مرتكباً خطأين اثنين: **أولهما**، أنه حمل هذه الأسرار الكونية على معنى المعقولات المجردة؛ **والثاني**، أنه تعامل مع هذه الأسرار المقصدية تعامله مع الآثار السببية، تحديداً وترتيباً، دلالة واستدلالاً؛ فلم يجد قط الحاجة إلى

الاستماع إلى فاعلها ولا إلى التماس خطابه فيها، بل صار إلى اعتبارها آثاراً مستقلة بنفسها لا نحتاج في معرفتها إلا إلى أنظارنا وحدها.

وبذلك أراد المنطق أن يرد إلى العقل كل شيء ويحكِّمه في كل شيء ولو كان مما لا تدرَك حقائقه بالعقل المجرد كالمقاصد الغيبية في باب المعرفة الدينية؛ فكثير من هذه المقاصد لا تبلغه عقولنا، بل يخالف مدركات هذه العقول، وإنما نكتفي بقبوله تصديقاً وتسليماً، حتى يظهر لنا سره إن آجلاً أو عاجلاً، اعتقاداً منا بأنه من قبيل قدرة الله التي لا يعجزها أي شيء، ومن باب علمه الذي يحيط بكل شيء. لكن «المتمنطقة» رفضوا الاعتراف بالتقصير عن الإدراك، وتركوا سبيل المعرفة الدينية الذي هو الأخذ بما جاء به خطاب الفاعل الأسمى، سواء عقلناه أو لم نعقله، وأبوا إلا أن يجعلوا العقل أصلاً يبنون عليه هذه المقاصد البعيدة، فكانوا بذلك قد تجاوزوا بالعقل حدوده المعلومة، وادعوا عن تصنُّع وتعمُّل علم ما لا يعلمون أو ما لا يمكن أن يعلموه بهذا الطريق.

وبادعاء المنطق أن العقل الوضعي قادر على الاستقلال بالإدراك والبت في الأسباب والمقاصد معاً من غير ما حاجة إلى سند الشريعة الدينية في أي منهما، وبتطاوله على تخريج مقاصد نصوصها على مقتضى قواعد الاستدلال النظري كما رتبت في أبوابه، فقد خالف قاعدة الاتباع المعرفية التي تقضي بأن يكون النظر العقلي في المقاصد تابعاً لأحكام العقل الشرعي.

2.3.2 - الآفات الوظيفية المعرفية: واضح أن الخروج عن قاعدة معرفية أصلية هو في ذات الوقت إخلال بالوظيفة التداولية المقترنة به، إخلال يولد آفة من الآفات التي تضر بالخصوصية المعرفية للمجال التداولي الإسلامي العربي.

وذكرنا فيما تقدم أن الإخلال بوظيفة الإنهاض المرتبطة بقاعدة الاتساع المعرفية يورث آفة التكاسل؛ ذلك أن الذي لا يجد الحاجة إلى مراعاة العقل العملي في براهينه على الأسباب، ولا إلى الاستناد إلى العقل الشرعي في أدلته على المقاصد، لا يمكن أن يرى امتيازاً في المعرفة الإسلامية، بل يسوي بينها وبين أية معرفة لا تطلب المقاصد، ولا تطلب واضعها، إن لم ينزل بها إلى ما دون هذه المعرفة متى رأى في هذا الطلب انحرافاً عن غرض المنطق الصحيح؛ ومن لا يرى أفضلية العقل الإسلامي لا يمكن أن ينتهض إلى تحصيل ما يخدم الأصل المعرفي في مجاله التداولي، ولا أن يعمل على إنهاض أهله إلى هذا التحصيل، بل يسلك بهم مسالك لا تتلاءم مع مقتضيات أصلهم المعرفي ويهول عليهم تهويلاً بمصطلحات غريبة وتراكيب طويلة، حتى يقصروا عن الطلب وينفروا من العمل، فيضر حيث يظن أنه ينفع، ويُفسد حيث يظن أنه يُصلح.

كما أن الإخلال بوظيفة الإنتاج المقرونة بقاعدة الانتفاع المعرفية يورث آفة التوقف؛

ومن آثار هذه الآفة في نطاق المنطق أن تتحول المعرفة المحصلة، إما إلى معرفة عقيمة أو إلى معرفة آلية؛ فإن كان الأول، فإنها تصير مجرد تأليفات تحكمية يغلب عليها التجريد الفاحش وتُغرق في الصورية الصناعية التي ليس تحتها منفعة كأنما هي معميات للارتياض على التحذلق أو لتزجية الوقت؛ وإن كان الثاني، فإنها تصبح مجرد نصوص، مضامينها علاقات معدودة يفقد معها الإنسان توسع فكره، وقيمُها عمليات مرسومة يفقد معها تيقظ إرادته.

وأخيراً، إن الإخلال بوظيفة التوجيه المقترنة بقاعدة الاتباع المعرفية يورث آفة اللهو ومن مظاهر هذه الآفة في نطاق المنطق أن يطلب المنطقي المعرفة لا لذاتها بوصفها تحتوي قيماً تعلو بهمة الإنسان، وإنما من أجل ما توفره من إمكانات النظر في الأسباب وتحصيل السيادة على المسببات، فيتلهى الإنسان عن المقاصد الكامنة وراءها، وينسى الفاعلَ الذي لا غنى عن اللجوء إليه في إدراكها، معرضاً عن إلقاء السمع إلى خطابه، معتقداً أنه يتنبأ بآجله وهو يتلهى عنه بعاجله، وأنه يتحكم في قراراته وهو لا يعرف مآلاتها، وأنه يتصرف في قدراته وهو لا يملك لحدودها شيئاً؛ ومتى لم يطلب المقاصد ويأخذها عن صاحبها، فإن صنيعه المعرفي لا يزيد عن كونه تركيبات خيالية، وإن اعتقد أنه عين الحق وعين اليقين فمثله مثل من يلعب اللعب وهو بالغ فيه غاية الجد.

وإذا نحن تبينا الآفات المعرفية الثلاث التي تتطرق إلى المنطقي بسبب إمساكه بالعقل النظري والعقل الوضعي، وهي التكاسل والتوقف واللهو، وأخذنا بعين الاعتبار إمكان تعرضه لأكثر من آفة واحدة، بل إمكان وقوعه في أعظم آفة معرفية، وهي آفة الجمود، أدركنا أن يُخشى على الأصل التداولي المعرفي من الممارسة المنطقية: أليست هذه الممارسة تُفقده قوة الاشتغال التي تُكون جانب التسديد العملي من المعرفة! ولا غرو إذ ذاك أن يُنسب إلى المنطق تطويل الطريق مع قلة الفائدة، وأن يُتهم المنطقي بالتحذلق وبكثرة الهذيان(67).

لقد وضحنا كيف أن الأصل في المعارضة التي لقيها المنقول المنطقي في المجال التداولي الإسلامي العربي هو أساساً صبغته التجريدية الراسخة، وكيف أن هذه الصبغة التجريدية تضر بالأصول الثلاثة التي ينبني عليها هذا المجال؛ وبهذا التوضيح، نكون قد أتينا على بيان الركن الأول من أركان دعوى التقريب التداولي، ويلزمنا المضي إلى بيان الأركان الأخرى المتعلقة بوجوه التصحيح التي دخلت على هذا المنقول حتى يقوم بشرائط المجال التداولي الأصلي.

من الثابت أن نخبة من كبار علماء الإسلام، وعلى رأسهم فقهاء وأصوليون:

---

(67) ابن تيمية، المصدر السابق، ص.248-250، وجاء في نقض المنطق ما يلي: «إدخال المنطق في العلوم الصحيحة يطول العبارة ويبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيداً، واليسير منه عسيراً، ولهذا، تجد من أدخله في الخلاف والكلام وأصول الفقه وغير ذلك، لم يفد إلا كثرة الكلام والتشقيق مع قلة العلم والتحقيق»، ص .169.

انتصروا للمنطق ونهضوا بأقوى الأدلة لبيان فوائده للعلوم الإسلامية، وجاؤوا بهذه النصرة من الوجه ذاته الذي بني عليه خصوم المنطق أدلتهم ليكون ذلك أضمن لتقبلها وأحث على العمل بها. فإذا كان الخصوم قد أشبعوا الكلام في وجوه مخالفة المنطق لقواعد المجال التداولي الإسلامي العربي، فإن الأنصار سيكرون بالنقض والإبطال على أدلتهم، مُبَيِّنين الجوانب التي يناسب المنطق بها مقتضيات هذا المجال التداولي على خلاف ما يزعم الخصوم.

ولقد تقدم لنا أن التقريب عمليات تصحيحة ثلاث، هي: الاختصار اللغوي والتشغيل العقدي والتهوين المعرفي، وأن كلاً منها يورّث نوعاً خاصاً من العمل؛ فالاختصار اللغوي، بصرفه كل ما يطول الصور التعبيرية، يورّث نوع «الاستعمال»، والتشغيل العقدي، بتركه كل ما يعطل المعاني العقدية، يورّث نوع «الاشتغال»، و «التهوين المعرفي»، بحذفه كل ما يهول المضامين المعرفية، يورث نوع «الإعمال».

وها نحن ماضون الآن إلى توضيح هذه الأصناف الثلاثة من التقريب التي مورست على المنقول المنطقي، مستندين في بيان كل منها إلى نموذج مخصوص نعده أكثر من غيره اشتهاراً في بابه؛ فإن أفضل من اشتغل بالتقريب اللغوي الاختصاري هو ابن حزم في كتابه **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**[68]، كما أنّ أفضل من اشتغل بالتقريب العقدي هو الغزالي في كتبه: **معيار العلم ومحك النظر والقسطاس المستقيم والمنقذ من الضلال وأساس القياس والمستصفى**[69]، وأن أفضل من اشتغل بالتقريب المعرفي هو ابن تيمية في كتبه: **الرد على المنطقيين ونقض المنطق والفتاوى**؛ فلنبتدىء بالتدليل على الركن الثاني من دعوى التقريب التداولي وهو التقريب اللغوي للمنطق بواسطة التسديد «الاستعمالي».

3 ـ آليات التقريب اللغوي واختصار المنطق: ابن حزم نموذجاً

1.3 ـ مسألة المنطق اللغوي الطبيعي:

لا يبعد أن يكون للمناظرة التي وقعت بين أبي سعيد السيرافي النحوي ومتى بن يونس المنطقي، والتي نقل تفاصيلها أبو حيان التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة، دور في انطلاق الاشتغال بالتقريب اللغوي للمنقول المنطقي. ومدار هذه المناظرة إجمالاً على ثلاث مسائل:

---

(68) يقول ابن حزم: «فقربنا من ذلك بعيداً وبينا مشكلاً وأوضحنا عويصاً وسهلنا وعراً وذللنا صعباً ما نعلم أحداً سمع بذلك ولا أتعب ذهنه فيه قبلنا»، **التقريب لحد المنطق**، ص 232.

(69) يقول الغزالي: «أما هذه الأسامي، فإني ابتدعتها، وأما الموازين، فأنا استخرجتها من القرآن، وما عندي أني سبقت لاستخراجها من القرآن»، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، الجزء الثالث، ص 30.

أ ـ **المنطق بين الشمولية والخصوصية:** تناولت هذه المناظرة مسألة ما إذا كان المنطق بحثاً في المعقولات الكلية التي تلزم الأمم جميعاً أم كان بحثاً في المعاني الخاصة التي لا تلزم إلا أهل اليونان.

ب ـ **المنطق بين الاستقلال عن اللغة والتقيد بها:** تعرضت هذه المناظرة للبحث في مسألة ما إذا كان المنطق والنحو حقيقتين مختلفتين فيما بينهما أم كانا وجهين لحقيقة واحدة.

ج ـ **المنطق بين الصناعة والطبيعة:** تطرقت المناظرة لمسألة ما إذا كان المنطق صناعة ترفع بقوانينها الخلاف بين الأمم وتوجه عقولهم إلى معرفة واحدة أم كان نظراً طبيعياً في المعقولات تختلف فيه الأمم كما تختلف في غيره.

ولا يخفى ما في إثارة هذه المسائل من نظر بعيد تمثل في طرح جوانب «الإشكال اللغوي ـ المنطقي» طرحاً واضحاً لا غبار عليه؛ ونحن نقتصر هنا على الإشارة إلى أن أبا سعيد السيرافي عمل على إبطال دعاوى خصمه الثلاث، وهي: «دعوى شمولية المنطق» و «دعوى استقلاليته» و «دعوى صناعيته».

أما دعوى شمولية المنطق، فيبطلها أبو سعيد ببيان أن مؤسسه أرسطو وضعه على مقتضى لغة اليونان[70]، وأن معانيه فسدت بالترجمة من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية ومنها إلى العربية، بحيث يقتضي شرحها بالعربية اتباع عادات العرب في التعبير والتفكير[71].

وأما دعوى استقلالية المنطق، فيردها بتوضيح أنه لا سبيل إلى العلم بما جال في الفكر ما لم يوجد له اللفظ الذي يطابق المراد[72]، وما من مسألة ثبتت علاقتها بالشكل اللفظي إلا ويتبين عند البحث أنها تنطوي على معان عقلية[73] والعكس بالعكس[74].

وأما دعوى صناعية المنطق، فيبطلها ببيان أن معرفة الصحة في المعقولات معرفة طبيعية وجدت قبل وجود المنطق الصناعي[75]، ثم إن ما يدرك من هذه المعقولات يختلف باختلاف اللغات الطبيعية[76]، بحيث لا ينفع المنطق في رفع هذا الاختلاف في المعقولات كما لا يرتفع الاختلاف بين اللغات[77].

---

(70) أبو حيان التوحيدي، المصدر السابق، الجزء الأول، ص .110.

(71) المصدر نفسه، ص.113.

(72) المصدر نفسه، ص.119.

(73) المصدر نفسه، ص.116.

(74) المصدر نفسه، ص.118.

(75) المصدر نفسه، ص.123.

(76) المصدر نفسه، ص.126.

(77) المصدر نفسه، ص.113.

وهكذا أثبت أبو سعيد السيرافي أن المنطق طبيعي خاص بكل لغة وأنه مرتبط بها، زمناً ووظيفة. وتنتهي هذه المناظرة بإيراد نماذج من العبارات التي وردت في لغة الكندي وأصحابه والتي بلغت النهاية في الركاكة والفسالة[78]، يكفينا منها هذه العبارة الفجة التي جمعت من التناقضات ما يزيد على الثلاثة، وهي: «وقالوا له ما تأثير فقدان الوجدان في عدم الإمكان عند امتناع الواجب من وجوبه في ظاهر ما لا وجوب له لاستحالته في إمكان أصله»؛ ومن تناقضاتها: التناقض بين الوجدان والفقدان والتضاد بين الوجوب والاستحالة والتناقض بين الاستحالة والإمكان.

وقد كان لهذه المناظرة ولدعوى خصوصية المنطق الراجعة إلى اتصاله باللغة أثرهما البعيد في إنهاض الهمم إلى تناول المنقول المنطقي بالتصحيح اللازم لرفع الاضطراب الذي دخل على صيغه وتراكيبه.

وإذا نحن عرفنا أن متى بن يونس كان أستاذ الفارابي في المنطق، علمنا السر في تولي الفارابي افتتاح الطريق للتقريب اللغوي للمنطق وفي اشتغاله ببعض القضايا التي تطرقت إليها هذه المناظرة، مثل الحروف التي أفرد لها مؤلَّفين: **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق وكتاب الحروف**؛ غير أن الفارابي، وإن وعى بضرورة التقريب، فإنه لم يع الكيفية التي ينبغي أن يجري عليها ولا الاتجاه الذي يجب أن يتخذه؛ أما عن كيفية التقريب، فلم يحاول وصل المعاني اللغوية بالمعاني الاصطلاحية للحروف، بل كان يكتفي بسردها واحداً واحداً، ثم يصرح بأن المعاني الاصطلاحية تخالفها كما لو كان للحروف استعمالان: أحدهما منطقي مقبول،والثاني لغوي مردود؛ وأما اتجاه التقريب، فقد كان يستخدم الآليات اللغوية المنقولة بدل أن يستخدم الآليات الأصلية التي استخرجها نحاة العرب وبلاغيوهم، فكان تقريبه من الضرب الذي أسميناه بالتقريب المعكوس، وقد جعلنا الفارابي نموذجاً أمثل له، فليرجع إليه في الفصل الثاني من هذا الباب.

أما الذين جاءوا بعده من المنطقيين، فقد تجنبوا هذا الطريق الفاسد في التقريب، وأخذوا في تصحيح المنقول المنطقي وفق مقتضى الأصل اللغوي العربي، على أن قدراتهم وأهدافهم في ذلك تختلف اختلافاً، ولم يبلغ أحد منهم مبلغ ابن حزم في القيام بشرائط التقريب الاختصاري اللغوي؛ لذا، قررنا اختيار أمثلتنا على التصحيح اللغوي مما جاء عند هذا الأخير في كتابه الفريد: **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**؛ وما زال هذا الكتاب يفتقد من يقوم بتحليل وجوه التحويل المضمونية التي أحدثها صاحبه في المحتوى المنطقي كما يقوم باستنباط الآليات الصورية التي استخدمها في هذا

---

(78) المصدر نفسه، ص.127.

التحويل، ومن شأن ذلك أن يبين كيف يمكن تجديد الفكر المنقول تجديداً لغوياً متى كان المراد الخروج عن التقليد الأعمى والدخول في إنشاء لغة فكرية على مقتضى التبليغ العربي، وأما حكم بعض المتقدمين، كالحميدي والقفطي وصاعد الأندلسي وابن حيان الأندلسي وبعض المستشرقين، كأرنالديز، بأن ابن حزم لم يفهم غرض أرسطو، فذاك حكم من لا يرى لمجال التداول أثراً في التواصل ولا لنظام اللغة أثراً في الفكر؛ وواضح أن هذا الرأي في غاية الفساد، فضلاً عن أن مخالفة المنقول لا تدل بالضرورة على الغلط في فهمه: لِمَ لا يجوز أن يكون الغلط متطرقاً إلى المنقول، فتكون مخالفته ضرورة يوجبها التصحيح؟

إن مهمة التقريب اللغوي للمنقول المنطقي أو قل مهمة «الاختصار» التي تولاها ابن حزم[79] تطلبت منه تصحيح العبارة المنطقية وفق القواعد الثلاث المحددة للأصل اللغوي من مجال التداول الإسلامي العربي، فلزمه البناء على التسليم بتفرد البيان العربي تبعاً لقاعدة الإعجاز، كما لزمه اتباع عادات العرب في التعبير والتبليغ وفق قاعدة الإنجاز، واستثمار المعارف المشتركة طبق قاعدة الإيجاز؛ وقد توسل في ذلك بآليات ثلاث تعمل كل منها على استيفاء مقتضى قاعدة من القواعد الثلاث، وهي: آلية «تبيين المنطق»، ومبناها على تأسيس المنطق على «البيان»، وآلية «تمكين الأسماء»، وتختص بإيراد الأسماء المألوفة والمعلومة مسمياتها، ثم آلية «ترسيخ الأمثلة»، وهي توجب استخراج الأمثلة من رصيد المعارف المشتركة.

2.3 ـ تبيين المنطق:

ما دام مقتضى قاعدة الإعجاز أن الإعجاز الخطابي تحقق بواسطة البيان العربي، فإن ابن حزم سيتعاطى الوصل بين المنطق والبيان بالقدر الذي يجعلهما يشتركان اشتراكاً في هذا الإعجاز الخطابي؛ وقد اتخذ هذا الوصل عنده الصور التالية:

1.2.3 ـ التمهيد بالقرآن: إن افتتاح ابن حزم لخطابه التقريبي بالصيغة: «قال تعالى» وإيراده الآيات الكريمة التي جاء فيها لفظ «العلم» ولفظ «البيان» يخالفان المعهود عند نقلة المنطق وشراحه الذين يمهدون لكلامهم بالاستشهاد بأقوال أرسطو عن طريق الصيغة: «قال أرسطو»؛ وليس غرض ابن حزم من هذا التمهيد القرآني إبراز السياق العقدي الذي يدخل فيه مشروعه المنطقي بقدر ما هو استخراج تعريف للمنطق من النص القرآني كما يستخرج المناطقة أو الشراح تعريفه من النص الأرسطي؛ ومن الآيات البينات التي أوردها، نخص بالذكر آيتين هما: الآية: «الرحمان علم القرآن، خلق الإنسان علمه البيان»[80]، والآية: «وعلم آدم الأسماء كلها»[81].

---

(79) ابن حزم، **التقريب لحد المنطق**، ص .100؛ ص .232.

(80) القرآن الكريم، سورة الرحمن، الآية: 4.

(81) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية: 31.

2.2.3 - التوسل بالاشتقاق: لقد استعمل ابن حزم مختلف مشتقات المادة: /ب،ي،ن،/ في تحديد موضوع المنطق، فقد أحصينا له في بضع صفحات من المقدمة من المشتقات التي تكررت في مواقع مختلفة، ما يلي: «البيان»، «بان»، «تباين»، «أبان»، «استبانة»، «مستبين»، «يبين»، «متباين»، «مباين»[82].

3.2.3 - تعريف البيان بالتمييز: جعل ابن حزم موضوع البيان هو إدراك الفروق في الأشياء واستخراج وجوه «التباين» بينها، كما في قوله: «تعليمه [أي الإنسان] أسماء الأشياء [...] هو **البيان** عن جميع الموجودات، على اختلاف وجوهها **وتباين** معانيها التي من أجل اختلافها وجب أن تختلف أسماؤها، ومعرفة وقوع المسميات تحت الأسماء»[83]. كما أنه حدد لفظ «النطق» بكونه يدل على معنى التمييز، إذ يقول: «والنطق الذي يذكر في هذا العلم ليس الكلام، ولكنه التمييز للأشياء والفكر في العلوم والصناعات والتجارات وتدبير الأمور»[84].

4.2.3 - تعيين مراتب البيان: يذكر لنا ابن حزم أن مراتب البيان أربع:

أ - **بيان الوجود:** كل ما كان موجوداً حقاً، فتمييزه ممكن.

ب - **بيان العقل:** تعقُّل الأشياء بتمييز أوصافها.

ج - **بيان الصوت:** استخدام اللغة المنطوقة في نقل ما ميزته النفس.

د - **بيان الإشارة:** استخدام إشارات مرسومة كالكتابة أو مرئية كالحركات وغيرها في تبليغ ما ميزته النفس إلى الغير[85].

وإذا كان البيان يفيد التمييز وكان الوجود يميز والعقل يميز، فإن موضوع علم البيان يصير هو النظر في العلاقات بين الفروق التي يدركها العقل في الموجودات (أو المسميات) وبين المعاني التي تحملها الأسماء، سواء كانت منطوقة أو مشاراً إليها بالكتابة أو بغيرها؛ وهذا بالذات مدلول عبارته التي ما فتىء يكررها، وهي «معرفة فروق وقوع المسميات تحت الأسماء»[86]، أو قل، إن علم البيان عند ابن حزم هو العلم الذي ينظر في المعقولات المميز فيما بينها والمعبر عنها نطقاً أو إشارة، وهذا التعريف لعلم البيان يتفق اتفاقاً مع الحد الموضوع للمنطق والمتداول بين المشتغلين به، إلا أن تعريف ابن حزم يمتاز بكونه يجعل المعقولات المنظور فيها لا تنفك عن وسائط تتوسل بها، لغة أو كتابة أو غيرها؛ لذا، لا بدع

---

(82) ابن حزم، المصدر السابق، ص .94-98.

(83) المصدر نفسه، ص.94.

(84) المصدر نفسه، ص.130، انظر أيضاً الفارابي، **إحصاء العلوم**. ص .78.

(85) ابن حزم، المصدر السابق، ص. 95-97.

(86) المصدر نفسه، ص. 94؛ ص .98؛ ص .102، ص. 107-108.

أن يحذف ابن حزم لفظ «المنطق» عند تعريفه لموضوع كتابه وعند رده على من ينكر الاشتغال بالمنطق، فقد اتضح أنه يُنزل تعريفه للبيان منزلة تعريف للمنطق، ويجعل لفظ «البيان» مرادفاً للفظ «المنطق».

ومتى صار مدلول المنطق مطابقاً لمدلول البيان، فلا فرق بين أن يُقال: «ظهر الإعجاز القرآني في البيان العربي» وبين أن يقال: «ظهر هذا الإعجاز في المنطق العربي»، فحكم الشيء حكم مثله.

3.3 ـ تمكين الأسماء:

يقوم تمكين الأسماء في رفع القلق الذي دخل على المصطلحات المنطقية بسبب ما حصل فيها من تباين بين الصورة اللفظية والمضمون الاصطلاحي، واقتضى ذلك من ابن حزم القيام بعمليات أربع هي: «وصل الصيغة الصرفية بالمدلول الاصطلاحي»، و «وصل المدلول اللغوي بالمدلول الاصطلاحي»، و «إبدال مصطلحات متمكنة محل المصطلحات القلقة»، وأخيراً «إنشاء مصطلحات منطقية غير مسبوقة».

1.3.3 ـ وصل الصيغة الصرفية بالمدلول الاصطلاحي: إن لكل صيغة من الصيغ الصرفية العربية مدلولاً مخصوصاً، ولا يمكن إبدال هذه المدلولات بعضها ببعض ولا إسقاطها ولا نسيانها، لأنها بمنزلة القوالب التي تصب فيها المادة الفكرية نحو صيغة «المفعول» التي تدل على الموضوع الذي وقع عليه الفعل والتي تستلزم وجود الفاعل؛ غير أننا نجد بعض المصطلحات المنطقية خرقت هذا القانون اللغوي، فأريد بها مدلولات تتعارض مع ما تدل عليه صيغها الصرفية، نحو لفظ «الوجود» الذي تدل صيغته الاسمية على الحدث من «وجد» فحسب، بينما يراد به في المنطق والفلسفة مجموع الموضوعات أو المحلات التي وقع عليها هذا الحدث كما لو كان يفيد ما تفيده صيغة الجمع لاسم المفعول منه، أي «الموجودات»؛ فما كان من ابن حزم إلا أن أتى بلفظ يدل على ما استعمل له لفظ «الوجود» استعمالاً لا يوافق صيغته الصرفية وهو لفظ «العالَم»، فاستبدله به في مواقعه[87]، فيقول «ينقسم العالم إلى أقسام مختلفة» بدل القول: «ينقسم الوجود إلى أقسام مختلفة».

2.3.3 ـ وصل المدلول اللغوي بالمدلول الاصطلاحي: إن المدلول الاصطلاحي للفظ، متى كان موصولاً بمدلوله اللغوي، سهل مأخذه على الفهم؛ ومتى كان مفصولاً عنه عسر على الذهن إدراكه. وقد استعمل المنطقيون ألفاظاً أفادت معانيها الاصطلاحية غير ما تفيده مدلولاتها الأصلية، فنتج عن ذلك قلق في التبليغ لم يطقه الناطق العربي، كاستعمالهم لفظ «المِلْك» (بكسر الميم) للدلالة على أشياء وأوصاف وأحوال لا تكون عادة في ملك

---

(87) المصدر نفسه، ص.116؛ ص .117.

الإنسان مثل أعضائه أو هيآته الجسمية أو انفعالاته النفسية، فقام ابن حزم بصرف هذا المدلول المضطرب واستخدم هذه المقولة في مدلولها العادي الذي هو نسبة المال إلى صاحبه[88].

3.3.3 - إبدال مصطلحات متمكنة بالمصطلحات القلقة: اتخذ هذا الإبدال أشكالاً مختلفة. فقد يكون المصطلح المنطقي صيغة مركبة تركيباً غير مألوف نحو «يُقال على» أو «يُحمل على»، فيضع ابن حزم مكانها صيغة مألوفة مثل «يُسمى»[89]، ونحو «الذي في موضوع» أو «الذي ليس في موضوع» أو «الذي يُقال على موضوع» أو «الذي لا يُقال على موضوع»، فيستبدل بها على التوالي الألفاظ الآتية: «المحمول» و «الحامل» و «الناعت» و «المنعوت»[90]. وقد يكون المصطلح المنطقي ملتبساً يشوش على الناطق العادي إدراك المقصود منه نحو «الحيوان» فيستبدل ابن حزم به «الحي»، ونحو «الحملي»، فيضع مكانه «القاطع»[91]، ونحو «الخوالف»، فيستعمل مكانها لفظ «الإبدال»[92]، أو «الضمائر»، ونحو لفظ «الصورة»، فيورد بدله لفظ «الفرع»[93]. وقد يكون المصطلح المنطقي بعيداً لا يتبادر معناه إلى الذهن نحو لفظ «المحصَّل» (بفتح الصاد المشددة) أو «غير المحصل»، فيستعمل ابن حزم مصطلحات معتادة، وإن دعا ذلك إلى تعديل بسيط في المعنى، نحو «المعرفة» بالنسبة للمحصل و «النكرة» بالنسبة لغير المحصل. وقد يكون المصطلح المنطقي لفظاً مهوَّلاً نحو «سلجسموس»، فيستعمل ابن حزم لفظ «الجامعة» مكانه[94] أو «الحد الأوسط»، فيستبدل به «الحد المشترك[95]»، أو «المقولات» فيضع لها مصطلحاً أجلب للقبول وهو «الرؤوس»[96].

4.3.3 - إنشاء مصطلحات منطقية غير مسبوقة: يسلك ابن حزم الطرق المألوفة في وضع المصطلحات العربية، منها **المقابلة**: فلا يقابل بين «الذاتي» و «العرضي» كما يفعل المنطقيون مثلاً، وإنما يقابل بين «الذاتي» و «الغيري»، ويجعل الأعراض داخلة في «الغيري»؛ كما أنه يحذف صنف «الأسماء المتواطئة»، وينشيء صنفين جديدين متقابلين، لا وجود لهما في المنقول: «الأسماء المتفقة» و «الأسماء المختلفة»[97]؛ ويقابل كذلك في التغاير بين

---

(88) المصدر نفسه، ص.171.

(89) المصدر نفسه، ص.108؛ ص .122.

(90) المصدر نفسه، ص.139-143.

(91) المصدر نفسه، ص.191.

(92) المصدر نفسه، ص.188.

(93) المصدر نفسه، ص.115.

(94) المصدر نفسه، ص.220.

(95) المصدر نفسه، ص.228.

(96) المصدر نفسه، ص.118-120.

(97) المصدر نفسه، ص.134-135.

صنفين: «التغاير في الموجودات» و «التغاير في الكيفيات»، ويقابل في تغاير الموجودات بين «تغاير الأمثال» و «تغاير الخلاف»، وفي تغاير الكيفيات بين «تغاير التضاد» و «تغاير التنافي». ومنها أيضاً **صيغة التفاعل** أو **المفاعلة**: مثل «التجانس» أو «المجانسة» بمعنى الدخول تحت جنس واحد، والمشاكلة بمعنى الاشتراك في شكل واحد، و «المماثلة» بمعنى الدخول في نوع واحد، و «المغايرة» بمعنى الدخول في نوعين مختلفين[98].

وبإيجاز، لقد حرص ابن حزم أشد الحرص أن يورد معانيه، كما يقول، «بألفاظ سهلة سبطة يستوي إن شاء الله في فهمها العامي والخاصي والعالم والجاهل»[99]، مراعياً فيها انطباق المباني على المعاني التي جعلت لها، بحيث تتفق إذا اتفقت وتختلف إذا اختلفت، فلا يضيق الاسم عن مسماه ولا يتسع، ولا ينبو اللفظ عن موضعه ولا يلغو.

4.3 ـ ترسيخ الأمثلة:

يتعلق هذا الترسيخ برفع قلق الأمثلة التي ضربها المتمنطقة لمسائلهم المختلفة؛ وسلك ابن حزم فيه مسالك ثلاثة، هي: «تغيير الترتيب» و «تغيير العناصر» و «استخدام الأمثلة المتداولة».

1.4.3 ـ تغيير ترتيب الأمثلة: كان المنطقي يأتي بأمثلة لا تراعي مقتضيات التقديم والتأخير التي اختص بها التركيب العربي، نحو «زيد مشى» و «زيد يمشي»، مقدماً الاسم على الفعل من غير اقتضاء مقامي، تأثراً بالمثال اليوناني، فجاء ابن حزم بأمثلة من الضرب: «قام زيد»[100]، آخذاً بالترتيب المألوف للناطق العربي الذي هو تقديم الفعل على الاسم، حتى تقوم قرينة مقامية توجب تأخيره. وقد بسطنا القول في هذه المسألة في غير هذا الموضع.

2.4.3 ـ تغيير عناصر الأمثلة: وقد غلب على المنطقي أن يُكَوِّن أمثلته من الجمل الاسمية التي صُرِّح فيها بـ «الرابطة الوجودية» نحو: «زيد يكون أو يوجد عالمًا»، و «زيد ليس يكون أو يوجد عالمًا»، معبراً عن هذه النسبة بقوله: «وجود المحمول للموضوع»، فاستبدل ابن حزم بها الجمل الفعلية وأسقط ذكر الرابطة، معبراً عن هذه النسبة بقوله: «إيجاب المحمول للموضوع» أو «ثبوت المحمول للموضوع»، وجعل الجملة الخبرية جملة ثنينية، وما زاد فيها عن المخبر عنه (أو الموضوع) والخبر (أو المحمول) جعله معنى زائداً على معنى النسبة الخبرية، فلا تكون الرابطة: «كان»، التي استخدمها المنطقي في معنى الربط بين

---

(98) المصدر نفسه، ص.161-162.

(99) المصدر نفسه، ص.100.

(100) المصدر نفسه، ص.189.

الموضوع والمحمول دالة على هذه النسبة، وإنما تدل على الزمان نحو «كان محمد وزيراً»[101]؛ كما أن إيراد الأمثلة على الاسم غير المحصل والقضية المعدولة أفضى بالمنطقي إلى أن يُقحم في اللغة العربية إشكالات لغوية تتعلق باللغة اليونانية؛ ومعلوم أن الاسم غير المحصل هو الاسم الذي تدخل عليه أداة نفي مثل «غير» أو «لا»، وأن القضية المعدولة هي التي يكون محمولها اسماً غير محصل؛ فيأتي ابن حزم بالتصحيح، مبيناً أن بعض هذه الأدوات التي حسبها المنطقي داخلة على الأسماء، تدخل، في الحقيقة، على الجملة الخبرية، مثل لا النافية للجنس، فقولنا: «زيد لا حي» لا يفيد في العربية نفي الاسم المفرد، وإنما يفيد نفياً للقول المركب «زيد حي»، ثم يوضح أن «غير» هي الأداة التي يجوز أن تدخل على الأسماء، نحو «غير زيد»، من دون أن تنفي شيئاً عن زيد، وأن الخبر عما دخلت عليه يكون بالإثبات أو بالسلب. يترتب على هذا، أن الاسم غير المحصل لا يكون إلا موضوعاً في الجملة الخبرية، وأن أدوات النفي متى دخلت على المحمول، كانت دالة على السلب، لا على عدم التحصيل (أو بالاصطلاح «العدل») نحو «يمكن أن يكون زيداً لا أميراً»[102]، أو «ممكن أن يكون زيد غير أمير»، فهاتان قضيتان سالبتان، وليستا قضيتين معدولتين، مما يدل على تعذر وجود القضية المعدولة في اللغة العربية.

3.4.3 ـ استخدام الأمثلة المتداولة: سعى ابن حزم إلى أن يورد على المقاصد المنطقية أمثلة معتادة مأخوذة من مختلف مكونات المجال التداولي الأصلي، إن تعبيراً أو اعتقاداً أو معرفة، لكن نصيب ما أخذه من الأصل العقدي كان أوفر؛ ولا غرابة في ذلك، فقد كان هذا الأصل هو الغالب على النفوس والأرسخ في التداول، فضلاً عن أن أحد أغراض ابن حزم من كتاب التقريب كان هو إدخال الأمثلة الفقهية في المنطق، فغالباً ما كان يشفع كل مثال من أمثلته الطبيعية بالمثال الفقهي المناسب[103]، كما أنه خصص فصلاً لتطبيق أحكام المنطق في معاني الألفاظ على ألفاظ الشريعة[104] وذلك حتى «تكون منفعته [أي المنطق] في كتاب الله عز وجل وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم وفي الفتيا في الحلال والحرام والواجب والمباح من أعظم منفعة»[105]؛ ولا يعنينا هنا المضمون الفقهي للأمثلة بقدر ما يعنينا منها جانب الشهرة وفشوُ الاستعمال، وإن كان جانب المضمون الفقهي لا يفارق عند ابن حزم جانب الاستعمال اللغوي؛ وقد تنوعت الأمثلة المألوفة التي استخدمها ابن حزم تنوعاً كبيراً، وتعلقت بمختلف مستويات التعبير، وانتسبت إلى دوائر معرفية متعددة، نخص بالذكر منها ما يلي:

---

(101) المصدر نفسه، ص.193.

(102) المصدر نفسه، ص.210-212.

(103) المصدر نفسه، ص.231؛ ص. 240-242.

(104) المصدر نفسه، ص.277-280 .

(105) المصدر نفسه، ص.102.

ـ الأمثلة على أسماء العلم نحو أسماء الله الحسنى وأسماء الأنبياء مثل سيدنا محمد وسيدنا عيسى وسيدنا موسى عليهم السلام، وأسماء الملائكة وأسماء الجن مثل الشيطان، وأسماء الإنس مثل زيد وعمرو وخالد وبكر وعبد الله وعبد الرحمن، وأسماء الأشياء مثل الجنة والنار والعرش.

ـ الأمثلة على الأسماء العامة نحو الإبل والنخل والخيل، والملائكة والحور والولدان والعبيد، والكافر والمؤمن والوثني، والخليفة وأمير المؤمنين والوزير.

ـ أمثلة مشهورة في باب النحو واللغة: نحو الجُمَل: «قام زيد» و «زيد منطلق»، والمسائل النحوية كالوحشي من الألفاظ.

ـ الآيات القرآنية: مثل «إن الإنسان لفي خسر»، و «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» وغيرهما كثير.

ـ الأحاديث النبوية مثل «القطع في ربع دينار» و «من غشنا فليس منا».

ـ أمثلة مستمدة من الفقهيات: منها المصطلحات الفقهية نحو الواجب والفرض والمباح والمستحب والمكروه والحرام، ومنها الأحكام الفقهية نحو «لحم الخنزير حرام» و «المسكر حرام»، ومنها المسائل الفقهية المتعلقة بالنوازل المقدرة في الفقه[106]، ومنها المطالب الفقهية التي صيغت بطريق القياس الاقتراني والقياس الاستثنائي، كالقياس الحملي: «بعض البيوع ربا، وليس شيء من الربا حلالاً، فبعض البيوع ليس حلالاً»، وكالقياس الشرطي المتصل: «إن كان من زنى وهو محصن بالغ عاقل، ثيباً، فإنه يجلد ويرجم، لكنه ثيب فيجلد ويرجم»[107].

وعليه، فإن تجديد الأمثلة الذي قام به ابن حزم، جعله يبعث فيها الروح العملية الحية التي يختص بها مجال التداول الأصلي، ويصرف عن المسائل المنطقية التي ضربت هذه الأمثلة لها، أوصاف التجريد الذي كانت غارقة فيه.

وعلى الجملة، لقد بانت الحاجة إلى التقريب اللغوي في المناظرة التي جرت بين السيرافي النحوي ومتى المنطقي، كما تحدد منهج هذا التقريب مع الفقيه ابن حزم؛ ولقد اقتضى هذا المنهج استخدام آليات ثلاث: **أولاها**، تبيين المنطق، وقد كان الغرض منه إثبات المشروعية اللغوية للمنطق بالتسوية بينه وبين البيان، **والثانية**، تمكين الأسماء، وتعلق برفع قلق الاصطلاح باستخدام المصطلحات المقبولة صرفاً والموصولة دلالة؛ **والثالثة**، ترسيخ الأمثلة وتعلق برفع قلق التمثيل باللجوء إلى الأمثلة الأكثر وروداً والموصولة تداولاً؛ ولا عجب إذ

(106) المصدر نفسه، ص.216.

(107) المصدر نفسه، ص.240-243؛ ص .245-251.

ذاك أن يعمل ابن حزم في تقريبه على صرف ما لا توافق عبارته العبارة العربية لا نحواً فحسب، بل بلاغة أيضاً، وذلك بحذف ما لا يمكن معه استثمار المعارف المشتركة والقرائن المقامية والحالية، كما يعمل على صرف ما لا توافق فكرته الفكرة العربية، لا لغة فحسب، بل عقيدة أيضاً، وذلك بصرف ما لا يمكن معه استثمار وجوه الإعجاز التي اختص بها الخطاب القرآني. وحيث إن ابن حزم قد عمد إلى حذف كل ما يُطَوِّل العبارة ويخل بالبلاغة، وكل ما يُبَعِّد الفكر ويخل بالعقيدة، فلا بد أن يكون قد بلغ مبلغاً لا يضاهَى في اختصار المنقول المنطقي؛ لذا، نميل إلى إنزاله منزلة النموذج الأمثل لممارسة التقريب الاختصاري الذي توجبه مقتضيات الأصل اللغوي من أصول التداول الإسلامي العربي.

وعلى هذا، يكون اختصار ابن حزم قد نزع عن المنطق التجريد الذي تطرق إليه بسبب قلق عبارته، هذا القلق الذي منع غير المنطقي من الانتفاع به، وجعل المنطقي يبدو وكأنه يضن بعلمه على الغير[108]؛ فقد مَكَّنَ هذا الاختصار من تزويد المنطق بالسند العملي اللغوي الضروري لوصله بمجال التداول، وهو «قوة الاستعمال»، إذ صارت مناهجه متصلة بأساليب البيان التي تبلغ النهاية في الإفادة، وأسماؤه في مكنة الجميع فهمها، وأمثلته مستمدة مما هو جار على الألسن، فينتفع بها غير المنطقي، عامياً كان أو خاصياً، كما ينتفع بها المنطقي؛ ومن كانت تشغله مسألة «الاستعمال»، أو قل، مسألة إفادة الغير مثلما تشغل ابن حزم، فلا محالة أن تجيء لغة كتابته متبعة طرق الاصطلاح وأساليب التعبير ومسالك الإيجاز على مقتضى اللغة العربية، نحواً وبلاغة؛ فألفاظ ابن حزم دقيقة معانيها، وتراكيبه متناسقة أطرافها، وأساليبه بليغة تأثيراتها، ولم تختلف طريقة تعبيره في المنطق عن طريقته في كتبه الكلامية والفقهية.

والآن، وقد تم لنا البرهان على الركن الثاني من دعوى تقريب المنطق، لننعطف على الركن الثالث من هذه الدعوى، وهو التقريب العقدي للمنطق بواسطة التسديد «الاشتغالي».

4 - آليات التقريب العقدي وتشغيل المنطق: الغزالي نموذجاً

لقد تحمل الغزالي مسؤولية التقريب العقدي للمنقول المنطقي، وهو ما أسميناه «التشغيل» في مقابل «التعطيل»، واتبع فيه آليات ثلاثاً تختلف باختلاف المقتضيات الثلاثة للأصل العقدي من أصول مجال التداول الإسلامي، وهي مقتضى الاختيار ومقتضى الائتمار ومقتضى الاعتبار، وهذه الآليات التقريبية الثلاث هي: «التحييد العلمي» و «التأسيس القرآني» و «التأسيس الفقهي».

---

(108) المصدر نفسه، ص.100، ص .232.

1.4 - التحييد العلمي للمنطق:

لما كان مقتضى قاعدة الاختيار هو أنه لا عقيدة غير إسلامية مقبولة، فإن الغزالي سيتعاطى إثبات أن العقيدة لا دخل لها في المنطق، حتى تدخل فيه العقيدة اليونانية، فيشمله عدم القبول ويتعرض لما تعرضت له العلوم المذمومة، بل العلوم المحرمة، وتوسل في جعل المنطق علماً محايداً بعمليتين اثنتين هما: «تبرئة المنطق» و «تخطئة المنكرين».

1.1.4 - تبرئة المنطق: تأتي هذه التبرئة من كون هذا العلم لا يتعرض من حيث أصله وحقيقته للأمور الدينية لا بالنفي ولا بالإثبات[109]. فلما كان علماً من علوم الوسائل يبحث في ترتيب الحدود وتركيب الأدلة، فلا شأن له بالحكم، إن إيجاباً أو سلباً، على المضامين والحقائق التي تنظر فيها العلوم الدينية بوصفها أشرف علوم المقاصد؛ ومتى تقرر هذا الأمر، لم يخف أن المنطق براء من أغاليط الفلاسفة في الإلهيات التي زعموا فيها الوفاء بشروط البرهان. والحق أن هذه الأغاليط، علاوة على كونها تخل بشروط حياد المنطق، تنبني على أدلة بينة الفساد وواضحة السقوط.

2.1.4 - تخطئة المنكرين: إن مرد هذه التخطئة إلى فساد دليل المنكرين العقدي وإلى ما يترتب على إنكارهم من نتائج مضرة بالدين؛ فدليلهم العقدي فاسد، لأنه يعارض حقيقة ثابتة، وهي أن المنطق كوسيلة لا تعلق له بالدين كمقصد؛ ومَن توسل بهذا إلى ذاك، فإنما يكون قد أراد تخريج أحدهما على مقتضيات الآخر تخريجاً عرضياً لا ذاتياً قد يُقبل أو يرد. وأما النتائج السيئة التي تلزم عن هذا الإنكار، فمنها الاعتقاد بأن نصرة الإسلام موقوفة على إنكار بعض العلوم النافعة ولو لم يرد بها نص صريح؛ والاعتقاد بأن الإسلام مبني على الجهل، لأن من يعرف يقينية براهين المنطق، لا يمكنه إلا أن يستهجن من يعترض عليها، وينسب عقيدته إلى الظلمانية؛ ومنها كذلك الاعتقاد بأن المنكر مدخول في عقله، لأن الذي يجحده المنكر لا يستسيغ العقلُ السليم أن يوضع موضع الجحود.

2.4 - التأسيس القرآني للمنطق:

إذا كان ابن حزم قد انطلق في تقريبه اللغوي لتعريف المنطق من الآيات الأربع الأولى من سورة الرحمان، فإن الغزالي سينطلق من الآيات التي تتلوها في نفس السورة وهي: «ووضع الميزان، ألا تطغوا في الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان» وسيعمل على تحقيق هدفين هما: «التأصيل العقدي للمصطلح المنطقي» و «التأصيل العقدي للقياس المنطقي».

1.2.4 - التأصيل العقدي للاصطلاح المنطقي: لقد استبدل الغزالي بالمصطلحات المنطقية

---

(109) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص .103.

مصطلحات قرآنية أو مصطلحات مشتقة من هذه المصطلحات القرآنية؛ ودافع عن هذا الاستبدال، قائلاً: «إياكم أن تغيروا هذا النظام وتنتزعوا هذه المعاني من هذه الكسوة، فقد علمتكم كيف يوزن المعقول بالاستناد إلى المنقول ليكون القول منهما أسرع إلى القبول؛ وإياكم أن تجعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعاً ورديفاً، فإن ذلك شنيع منفر»(110). ومن المصطلحات القرآنية التي أوردها: الاسم الذي سمى به أحد كتبه وهو: «**القسطاس المستقيم**»، وقد جعل منه الاسم القرآني الدال على ما يدل عليه لفظ «المنطق»، جارياً على عادته السابقة في تسمية المنطق بألفاظ مبتدعة مثل «المعيار» و «المحك» و «مدارك العقول»، فيكون القسطاس المستقيم هو الآلة التي يقع التمييز بها بين الصدق والكذب في الأقوال، وهذا ما يؤكده قوله: «أزنها [أي المعرفة] بالقسطاس المستقيم ليظهر حقها وباطلها ومستقيمها ومائلها، اتباعاً لله تعالى وتعليماً من القرآن المنزل على لسان نبيه الصادق حيث قال: «وزنوا بالقسطاس المستقيم»(111)؛ ومنها أيضاً «ميزان القرآن» الذي استبدل به مصطلح «القياس الصحيح»، وقد وضح كيف أن هذا الميزان يختلف عن الميزان الجسماني وكيف أنه يتعلق بالعقائد والمعارف التي هي معان روحانية، وإن توسلت بأصوات أو رقوم جسمانية؛ ومنها كذلك «ميزان الشيطان»(112) الذي استبدل به مصطلح «القياس الفاسد»، وقد بيَّن كيف أن الشيطان يلبس في الموازين، سواء من جهة تركيبها أو من جهة مادتها، فجعل الفساد المنطقي عملاً من أعمال الشيطان أو إغواء من إغواءاته يبلغ به الواقع فيه مرتبة الخروج عن مسلك الدين ونقَل إليه النتائج المترتبة على هذا الخروج مثل البعد من رب العالمين؛ ومنها أخيراً مصطلحات ابتدعها الغزالي بالرجوع إلى الحقل الدلالي للفظ «الميزان» مثل «التعادل» الذي استبدل به مصطلح «القياس الحملي»؛ وقد جاء تبريره لهذا الاختراع الاصطلاحي في قوله: «سميت الأول ميزان التعادل لأن فيه أصلين متعادلين كأنهما كفتان متحاذيتان»(113).

2.2.4 ـ التأصيل العقدي للقياس المنطقي: لقد استخرج الغزالي الأقيسة الحملية بأشكالها الثلاثة والقياس الشرطي بصورتيه: المتصلة والمنفصلة، من النص القرآني، ناسباً إلى نفسه السبق إلى هذا الاستخراج(114)، وقد اتبع فيه الطريق التالي:

أ ـ ذكر الآية التي تدخل في أحد هذه القياسات (أي الموازين).

---

(110) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، الجزء الثالث، ص .64.

(111) المصدر نفسه، ص.8.

(112) المصدر نفسه، ص.36-42؛ **محك النظر**، ص .83.

(113) الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص .30.

(114) المصدر نفسه، ص.8-31.

ب ـ تحديد مصدر التعليم فيها بنسبته إما إلى الحق سبحانه أو إلى أحد أنبيائه، عليهم السلام.

ج ـ إبراز عناصر بنيتها القياسية.

د ـ تجريد صورتها القياسية.

ونجد مثال ذلك في استخراجه للقياس الحملي من الضرب الأول للشكل الأول الذي يسميه بـ «الميزان الأكبر»:

ـ فالآية هي: «إن الله يأتي بالشمس من المشرق، فاتِ بها من المغرب، فبهت الذي كفر».

ـ ومصدر التعليم في هذه الآية هو: أن سيدنا إبراهيم عليه السلام قد علمنا هذا الميزان في محاجته للملك المتأله: النمرود[115].

ـ وعناصر البنية القياسية لهذه الآية هي:

كل من يقدر على إطلاع الشمس، فهو الإله،

وإلهي هو القادر على هذا الاطلاع،

فإلهي إذن هو الإله دون النمرود.

والصورة المجردة لهذه الآلية هي الصورة الحاصلة بصرف ألفاظ الآية وتحديد وجه اللزوم فيها، وهو هنا ينبني على مبدإ يقضي بأن «الحكم على الصفة حكم على الموصوف».

ولا يقتصر الغزالي على استخراج هذه الموازين المنطقية من النص القرآني فحسب، بل يستدل على مشروعية هذا الاستخراج من الوجوه التالية:

أ ـ أن علماء الأمم المتقدمين على بعثة سيدنا محمد وسيدنا عيسى عليهما السلام تعلموها من الكتب المنزلة، وهي صحف سيدنا إبراهيم وسيدنا موسى عليهما السلام، بمعنى أن الاستخراج الذي دخل فيه الغزالي ليس إلا استخراجاً لما كان متأصلاً في الدين، وصار منتسباً إلى غيره؛ يلزم على ذلك أن أصل المنطق هو الشرع ذاته[116].

ب ـ أن جميع المعارف الدينية، عقدية أو عملية، إلهية أو مَعادية، لا يُميَّز الحق فيها من الباطل، ولا يُشتيَقن من العلم المستفاد منها إلا باستخدام هذه الموازين الخمس، فيكون المنطق إذن هو الوسيلة التي يتوصل بها إلى تحصيل العلم الشرعي.

---

(115) القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية: 258؛ لا نستغرب أن يطلب الغزالي الأمثلة على بعض الموازين العقلية من استدلالات سيدنا إبراهيم عليه السلام؛ فقد نسب إليه القرآن الكريم ممارسة النظر العقلي، سواء في محاجة قومه له أو في طلبه معرفة وجود الإله ووحدانيته.

(116) الغزالي، المصدر السابق، ص، 30.

ج ـ لما كان القرآن يشتمل على العلوم كلها، فليس من معنى لهذا الاشتمال إلا أن يكون هو الانطواء على الموازين التي توزن بها هذه العلوم، فتكون العلوم موجودة فيه وجود ما هو بالإمكان، ولا يخرج إلى عالم التحقق إلا بفضل هذه الأقيسة المنطقية، لذا، ينبغي طلب هذه الأقيسة حتى نتوسل بها في تحصيل هذه العلوم القرآنية(117).

3.4 ـ التأسيس الفقهي للمنطق:

لكي يتسنى للغزالي تمام التقريب العقدي للمنطق، أي تمام تشغيله، فقد عمد إلى تأسيس المنطق على الفقه؛ ويتمثل هذا التأسيس في العمليات الثلاث، وهي: «إبدال المصطلحات الفقهية مكان المصطلحات المنطقية»، و «إيراد الأمثلة الفقهية على مختلف مكوّنات المنطق»، ثم «رد الموازين العقلية إلى الاستدلالات الفقهية».

1.3.4 ـ استبدال المصطلحات الفقهية بالمصطلحات المنطقية: أخذ الغزالي بأسامي الفقه، فسمى بها عناصر الحد ومكونات القياس. فقد أطلق على «التصور» الذي ينال بالحد اسم «المعرفة»(118)، وعلى «الكل» اسم «العام»، وعلى «الجزء» اسم «الخاص»، كما استخدم لفظ «الإثبات» بدل «الإيجاب»، ولفظ «النفي» بدل «السلب»(119)، وأطلق على موضوع القضية اسم «المحكوم عليه» وعلى محمولها اسم «الحكم»، واستعمل مصطلح «العلة» الفقهي وسمى به الحد الأوسط، ومصطلح «الأصل» وسمى به المقدمة، وأطلق على عملية الاستنتاج أسماء مستمدة من ألفاظ «النكاح»، مثل «التولد» و «الازدواج» و «النكاح»(120)، وعلى قياس «اللم» اسم «قياس العلة»، وعلى قياس «الإن» اسم «قياس الدلالة»(121).

2.3.4 ـ إيراد الأمثلة الفقهية على مباحث المنطق: اجتهد الغزالي في إدراج الأمثلة الفقهية في صلب عرضه لمختلف أبواب المنطق إلى جانب الأمثلة العقلية؛ فقد أورد على التصورات مثال «الملَك» (بفتح اللام) و «الشيطان»، وعلى الحدود مثال «الخمر شراب معتصر من العنب مسكر»(122)، وعلى الألفاظ المترادفة مثال «الخمر» و «الراح» و «العقار»(123)، وعلى اللفظ المنقول مثال لفظ «الصلاة» و «الحج» و «الكافر» و «الفاسق»، وعلى اللفظ المستعار مثال «اشتعل الرأس شيباً»(124)، كما ذكر على الفصل المميز للمحدود مثال

---

(117) المصدر نفسه، ص.117.

(118) الغزالي، **محك النظر**، ص .102.

(119) المصدر نفسه، ص.30-40.

120) المصدر نفسه، ص.41؛ **القسطاس المستقيم**، ص .33.

(121) الغزالي، **معيار العلم**، ص .182.

(122) المصدر نفسه، ص.44.

(123) المصدر نفسه، ص.56.

(124) المصدر نفسه، ص.60-61.

«المسكر»[125]، وعلى القضية الكلية المهملة مثال «المكيل ربوي»[126]، وعلى القضية المنفية مثال «الصغيرة ليس مولى عليها في بضعها»[127]، وعلى القضية المراد بها الجزئية مثال «في سائمة الغنم زكاة»[128]، وأتى كذلك بأمثلة فقهية متنوعة على مختلف الاستدلالات المنطقية، الصحيحة منها والفاسدة؛ فمن أشهر أمثلته على القياس الحملي مثال تحريم المسكر: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام فكل مسكر حرام» (الضرب الأول من الشكل الأول)، ومنها أيضاً مثاله على القياس الشرطي: «إن كان الوتر يؤدّى على الراحلة فهو نفل، لكنه يؤدّى على الراحلة، فهو إذن نفل»[129]، ومثاله على قياس الخلف: «كل ما هو فرض، فلا يؤدّى على الراحلة والوتر فرض، فإذن لا يؤدّى على الراحلة»[130]، ومن أمثلته على الاستقراء قوله: «الوتر ليس بفرض لأنه يؤدّى على الراحلة، فقد عرفنا بالاستقراء أن القضاء والأداء والنذر وسائر أصناف الفرائض لا تؤدّى على الراحلة»[131]. أما أمثلته على الاستدلالات الفاسدة فمنها: «المطعوم ربوي والسفرجل مطعوم فهو إذن ربوي»، وبيان فساده أن لفظ المطعوم ملتبس، فقد يفيد كل المطعوم أو بعضه، ومنها أيضاً: «كل من أتلف مالاً قد ضمنه، وغاصب الدار قد أتلف مالاً فيضمن»، وبيان فساده أنه يخلو من تحديد أوصاف المال وشرائط الإتلاف والضمان التي قد تصير مواضع للتلبيس[132].

3.3.4 - رد الموازين العقلية الخمسة إلى الاستدلالات الفقهية: لقد باشر الغزالي هذا الرد في كتابه غير المنشور **أساس القياس**[133]، الذي ذكره في مقدمته المنطقية لكتاب **المستصفى**. يرى الغزالي في **أساس القياس** أن طرق الاستدلال التي يستخدمها الفقيه والتي يسميها بـ «مجاري النظر الفقهي» تنحصر في ضربين: **أحدهما** «طريق تحقيق مناط الحكم»، وهي مسالك بيان وجود علة الحكم، **والثاني** «طرق تنقيح مناط الحكم»، وهي مسالك تخليص علة الحكم من الأوصاف التي تتعلق بها في الأصل والتي لا تأثير لها في الحكم؛ أما طرق تحقيق المناط، فيرى أنها مسالك عقلية محض، بينما طرق تنقيح المناط، فيعدها مسالك توقيفية محضاً.

---

(125) المصدر نفسه، ص.75.
(126) المصدر نفسه، ص.91.
(127) المصدر نفسه، ص.95.
(128) المصدر نفسه، ص.155.
(129) المصدر نفسه، ص.116.
130) المصدر نفسه، ص.118.
(131) المصدر نفسه، ص.72.
(132) المصدر نفسه، ص.126.
(133) الغزالي، **أساس القياس**، مخطوط خزانة بشير آغا بالسليمانية (تركيا)، مجموع رقم 650، الورقات: 178-201.

1.3.3.4 - رد الموازين العقلية إلى مسالك تحقيق مناط الحكم: فلما كانت طرق تحقيق مناط الحكم مسالك عقلية محضاً، وجب أن تتوسل بموازين العقليات الخمسة التي ترجع كلها إلى إثبات أصلين ولزوم نتيجة، وتوضيح ذلك يكون كالتالي:

أ - رد الضرب الأول من الشكل الأول للقياس المنطقي أو «ميزان التعادل الأكبر» كما دعاه الغزالي في **القسطاس المستقيم** إلى ما يسميه بـ «**التمسك بالعموم**»؛ ومثاله من الفقه هو: «كل مسكر حرام، والنبيذ مسكر، فهو إذن حرام»، ووجه لزوم النتيجة منه أن الحكم على الصفة (أي المسكر هنا) حكم على الموصوف (أي النبيذ هنا)[134].

ب - رد الضرب الثاني من الشكل الثاني للقياس المنطقي أو «ميزان التعادل الأوسط» كما سماه الغزالي في **القسطاس المستقيم** إلى «**الاستدلال بطريق الفرق**» عند الأصوليين؛ ومثاله من العقليات: «أن كل جسم منقسم والجوهر العارف [أي النفس] لا منقسم، فهو إذن ليس بجسم»، ووظيفته إبطال دعوى الجمع على الخصم، ووجه لزوم النتيجة منه أن «كل شيئين وجد ثالث يوصف به أحدهما دون الآخر، فهما متباينان بالضرورة»[135].

ج - رد الضرب الأول من الشكل الثالث أو «ميزان التعادل الأصغر» كما دعاه الغزالي في **القسطاس المستقيم** إلى «**الاستدلال بطريق النقض**» عند الأصوليين؛ ومثاله في الفقه: «أن موسى [عليه السلام] بشر وأن موسى [عليه السلام] منزل عليه الكتاب، فلزم منه تسليم أن بعض البشر أنزل عليه الكتاب»، ووظيفته إبطال الدعاوى العامة، ووجه لزوم النتيجة منه: «أن كل شيئين وجدا مجتمعين في شيء واحد، فلا مباينة بينهما بالكلية»[136].

د - رد القياس الشرطي المتصل أو «ميزان التلازم» كما جاء في **القسطاس المستقيم** إلى «**قياس الدلالة**» عند الأصوليين؛ ومثاله: «إن ثبت أن هذا الشخص صلاته صحيحة، فقد ثبت أنه متطهر، ومعلوم أن صلاته صحيحة، فيلزم الاعتراف بكونه متطهراً»، ويرجع وجه لزوم النتيجة فيه إلى «الاستدلال بثبوت الأخص على ثبوت الأعم»[137].

هـ - رد القياس الشرطي المنفصل أو «ميزان التعاند» كما سماه في **القسطاس المستقيم** إلى «**الاستدلال بطريق السبر والتقسيم**»، ويرى الغزالي أنه لا يحتاج إلى مثال لظهوره وشيوع استعماله[138].

---

(134) المصدر نفسه، ورقة 181.

(135) المصدر نفسه، ورقة 183 و 184.

(136) المصدر نفسه، ورقة 184.

(137) المصدر نفسه، ورقة 184.

(138) المصدر نفسه، ورقة 184 و 185.

ولا عجب في اشتغال الغزالي برد الموازين المنطقية إلى الاستدلالات الفقهية المتعلقة بتحقيق مناط الحكم، فقد أقام الدليل على المشروعية العقدية لهذه الموازين ببيان نزول القرآن على مقتضاها وباستخراجها من أدلته البالغة؛ ومتى ثبتت المشروعية الدينية لهذه الموازين، فقد ظهر أن أولى النصوص باستخدامها هي النصوص الفقهية، وأن أصح استدلالات الأصوليين لا بد أن تكون راجعة إليها؛ ولكن العجب كل العجب هو أن الغزالي، بعد أن سرد هذه الطرق بوصفها موازين العلوم النظرية المفيدة لليقين، يقول إنه «لا واحد منها قياس ولا رد غائب إلى شاهد»[139]، فلننظر في الأسباب التي دعته إلى إخراج القياس من هذه الموازين، مع أنها هي الطرق الاستدلالية الصحيحة التي يستخدمها الأصوليون والتي يطلقون على بعضها اسم القياس؛ نجد لهذا الإخراج عنده سببين رئيسيين هما:

أ ـ **انطواء القياس على الحشو**: فإذا كان القياس كما يقول: «حمل شيء على شيء في شيء بشيء»[140] أي إلحاق فرع بأصل في حكم بعلة، فإن ذكر الأصل فيه يعد حشواً؛ ذلك أن المطلوب فيه هو وجود العلة التي هي مناط الحكم؛ ومتى وجدت، انتظم من ترتيبها مع الحكم قضية عامة كلية تجري مجرى العموم، كما إذا عرفنا أن الإسكار علة، فحكمنا باقتضائه التحريم على وجه العموم، فقلنا: «كل مسكر حرام»؛ وإذا ظفرنا بهذه القضية، فإننا نستغني عن إيراد الأصل، إذ صار داخلاً في حكم هذه القضية دخول الفرع فيها من غير تفاضل بينهما؛ ومتى استغنينا عن ذكر الأصل، ارتد القياس الأصولي إلى الضرب الأول من الشكل الأول من القياس الحملي الذي سماه بـ «التمسك بالعموم»، وهذا ما يؤكده قوله: «أما إن قال [أي المعترض] الفرع مثل الأصل فيما هو مناط الحكم وعلته، والافتراق بينهما في أمر خارج عن العلة، فهذا إن ثبت له، فهو مستغن عن الاستشهاد به، وصار ذكر الشاهد **حشواً أو فضولاً مستغنى عنه**، وثبت عموم الحكم بعموم العلة، ويكون هذا تمسكاً بالعموم لا قياساً واستشهاداً»[141].

ب ـ **الوظيفة الاكتشافية للقياس**: يرى الغزالي أن السبب في إطلاق اسم القياس على ما حقه أن يسمى «التمسك بالعموم» راجع إلى اعتبار **الترتيب** الذي تم به حصول حكم الفرع من النص؛ «فتحريم النبيذ [مثلاً]، ترتب على العلم بكون الإسكار مناطاً، وكونه مناطاً ترتب على العلم بتحريم الخمر، وتحريم الخمر ترتب على النص المحرم للخمر»[142]، وواضح أن المقصود بالترتيب هنا هو الترتيب الزمني للعمليات التي يتم بها

---

(139) المصدر نفسه، ورقة 185 و 186.

(140) المصدر نفسه، ورقة 182 و 200.

(141) المصدر نفسه، ورقة 181.

(142) المصدر نفسه، ورقة 200.

الوصول إلى الحقائق العلمية، وهو الذي يصطلح عليه المحْدَثون باسم «الطور الاكتشافي» من العلم في مقابل «الطور الاستنباطي» منه[143]؛ وبهذا الاعتبار، لا يصح أن يسمى ما حقيقته التمسك بالعموم قياساً إلا تجوزاً[144]، «لأن حقيقة الحق، كما يقول، ترجع إلى هذا وهو أنه لا قياس، وإنما رجع حاصل العمل في آخره إلى التمسك بالعموم»[145]، بمعنى أن الطور الاستدلالي الحقيقي الذي به تحصل المعرفة الفقهية يستقل به التمسك بالعموم، بينما الطور الاكتشافي منها يرجع إلى القياس.

ونحن إذا كنا نحمد للغزالي تفطُّنه إلى الدور الاستكشافي للقياس، فإننا لا نوافقه فيما يذهب إليه من أن آفة الحشو تتطرق إليه، ذلك أن القياس، لما كان ذا وظيفة استكشافية، فإن بنيته الاستدلالية تكون كما تقدم إيضاح ذلك، بنية كبرى جامعة بين بنيتين صغريين هما: «البنية الاستنباطية» و «البنية الاستقرائية»؛ وحيث إنها تركيب لهما، جاز أن يُذْكر فيها ما يذكر في الاستقراء، وهو الجزئيات التي يقع تصفحها للتوصل إلى حكم عام يشتمل عليها جميعاً؛ ومعلوم أن الأصل هو إحدى هذه الجزئيات التي صارت نموذجاً لها، فكان أن استغنى القياس بذكره عن ذكر غيره؛ وعلى هذا، فقد فات الغزالي إدراك التركيب الاستدلالي المزدوج للقياس، وإن لم يَفُتْه إدراك وظيفته الاستكشافية.

2.3.3.4 - **رد مسالك تنقيح مناط الحكم:** لما كانت طرق تنقيح مناط الحكم، في نظر الغزالي، مسالك توقيفية محضاً، لزم أن تتوسل بمبادىء منقولة عن الشارع تقضي بإلحاق الفرع بالأصل؛ وبيان ذلك كما يلي:

أ - **تمييز القياس عن الرأي:** ليس القياس رأياً، لأنه لو كان كذلك، لكان القول به في الشرع باطلاً؛ إذ «الحكم من الشارع كالاسم في اللغة من الواضع؛ وكما ليس لنا أن نحكم على الواضع للاسم بقياس عقولنا دون توقيفه، فليس لنا أن نحكم على الشارع بإثبات الحكم، إلا بتوقيفه وتعريفه بوجه من الوجوه، وإن لم يكن بصريح لفظه، فإن فعلنا ذلك من غير استظهار بمدرك من مدارك التعريف كنا واضعين للشرع من تلقاء أنفسنا»[146]، والحق أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى ما يتعقل معناه وإلى ما لا يتعقل معناه؛ فما كان منها تعبداً محضاً غير معقول المعنى، فهو «توقيف مجرد لا يقترن به فهم مقصود الشرع» وما كان حكماً معقول المعنى، فهو توقيف يقترن به فهم مقصود الشرع[147]، وقد اختص

---

(143) انظر تفصيل هذه المسألة في الفصل الثالث من الباب الأول.

(144) الغزالي، **المستصفى**، ص .50.

(145) الغزالي، **أساس القياس**، ورقة 200.

(146) المصدر نفسه، ورقة 185.

(147) المصدر نفسه، ورقة 199.

باسم القياس كل حكم انبنى على هذا المعنى المعقول؛ «فالقياس إذن أحد نوعي التوقيف، فليس مقابلاً له»[148].

ب ـ **توسيع مدلول التوقيف**: بعد أن ميز الغزالي بين توقيف معقول وتوقيف غير معقول، وجعل القياس توقيفاً معقولاً، فإنه قرر أن مستند القياس ليس القول والفعل فحسب، بل هو أيضاً **العادة** التي، وإن قامت في تكرر الفعل أو القول، حتى «يصير نازلاً في التفهيم منزلة التوقيف الصريح»[149]، فإنه «لا يمكن ردها إلى قول ولا فعل»، بل هي «تستند إلى عدم قول وفعل»[150]؛ ولا يخفى أن هذا الجمع بين القياس والعادة يتفق مع موقف الغزالي المشهور من علاقة المعقول بالمعتاد التي تطرق لها في مسألة السببية.

وبهذا، يكون الغزالي قد وسع مدلول التوقيف أشد ما يكون التوسيع، فهو لا يشمل المعقول و غير المعقول فحسب، بل يشمل كذلك المنقول وغير المنقول، ما دامت العادات التي ينبني عليها القياس منها ما يُنقل، ومنها ما نستدل على حصوله بما ينقل عن الصحابة من أقوال وأفعال. وبناء على هذا التوسيع لمفهوم التوقيف، دخل الغزالي في بيان كيف أن جميع مسالك تنقيح العلة القياسية التي حصرها في عشرة تستند إلى مبادىء شرعية تثبت صفتها التوقيفية، وهي:

أ ـ **الإلحاق بطريق إلغاء الفارق** (أو ما في معنى الأصل): وهو صورتان: صورة الإلغاء المعلوم بالقطع وصورة الإلغاء المعلوم بالظن؛ وتستند هاتان الصورتان إلى مبدإ «أن الحكم في الواحد حكم في الجماعة» ومبدإ «إرادة العموم باستعمال اللفظ الخاص»[151].

ب ـ **التنبيه بالأدنى على الأعلى**: وهو أيضاً صورتان: صورة التنبيه بطريق القطع وصورة التنبيه بطريق الظن؛ وتقوم هاتان الصورتان على مبدإ اقتضاء السياق إخراج اللفظ عن ظاهره، فيكون المسكوت عنه هو المقصود بالخطاب، وليس المنطوق به[152].

ج ـ **التصريح بالتعليل**: ينبني هذا المسلك على مبدإ تعليق الحكم بما علقه به الشارع بمعنى اعتبار هذا التعليق على وجه العموم والإعراض عن خصوص المحل حتى يثبت بدليل[153].

د ـ **التعليل بالإضافة**: يرجع هذا المسلك كذلك إلى مبدإ التعلق بالعموم، فيجعل ما

---

(148) المصدر نفسه، ورقة 199.

(149) المصدر نفسه، ورقة 189.

(150) المصدر نفسه، ورقة 189.

(151) المصدر نفسه، ورقات: 190-192.

(152) المصدر نفسه، ورقة: 192و 193.

(153) المصدر نفسه، ورقة: 193 و 194.

أضيف إلى الحكم علة للحكم إلى أن يقوم ما يقضي بالعدول عن ظاهر هذه الإضافة[154].

هـ - **الإيماء:** يستند هذا المسلك إلى المبدإ القاضي بأن الحكم في الواحد حكم في الجماعة[155].

و - **التأثير:** ينبني هذا المسلك على مبدإ الإجماع، والإجماع ينزل منزلة العموم والإضافة من جهة الشارع[156].

ز - **قياس الشبه:** يعتمد هذا المسلك على مبدإ الإجماع الذي يعلمنا بوجود علامة ضابطة لمحل الحكم[157].

ح - **الإخالة:** يستند هذا المسلك إلى المبدإ القاضي باتباع أغلب الظن[158].

يتضح مما تقدم أن الغزالي وصل الصور الاستدلالية للمنقول المنطقي بالأصل العقدي الإسلامي بطريقين: **أحدهما**، أنه استخرجها من النص القرآني، **والثاني**، أنه ردها إلى الطرق الاستدلالية التي يتبعها الفقهاء في النظر والمناظرة.

وبذلك، يرى الغزالي أن تمام تقريب المنطق اللغوي لا يكون إلا باستناد المنطق إلى النص الديني، فضلاً عن استناده إلى مسالك الفقهاء في الاستدلال؛ فلا غرابة عندئذ أن يدعي الغزالي أن من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة له بعلومه أصلاً؛ فمتى كان مستند المنطق هو كتاب الله ذاته الذي هو مصدر كل العلوم الحقة، فقد لزم تاركه ما يلزم تارك سبيل من سبل العلم الشرعي، كما لا غرابة أن يُقر الغزالي بتداخل النقل والعقل، قائلاً: «إن أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع»[159]، ويصرح «بأن تسعة أعشار الفقه النظر فيه عقلي محض»[160]، و «بأن أكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها»[161].

وحاصل الكلام في هذا المقام أن الغزالي تولى التقريب العقدي للمنطق هذا التقريب الذي مبناه على «التشغيل»، وتوسل في ذلك بآليات ثلاث: **أولاها**، التحييد العلمي الذي قضت به قاعدة الاختيار ، فرفع عن المنطق تهمة الإضرار بالعقيدة، وزيف اعتراضات

---

(154) المصدر نفسه، ورقة 194.

(155) المصدر نفسه، ورقة 194 و 195.

(156) المصدر نفسه، ورقة 195.

(157) المصدر نفسه، ورقة 195 و 196.

(158) المصدر نفسه، الورقات: 196-198.

(159) الغزالي، **المستصفى**، ص .9.

(160) الغزالي، **أساس القياس**، ورقة 186.

(161) الغزالي، **منهاج العارفين، مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، الجزء الثالث، ص .9.

ودعاوي المنكرين له؛ **والثاني**، التأسيس القرآني الذي اقتضته قاعدة الائتمار، فجعل للاستدلالات المنطقية أصولاً راسخة في الوحي وراجعة إلى العهود الأولى من نزول الرسائل الإلهية؛ **والثالث**، التأسيس الفقهي الذي أوجبته قاعدة الاعتبار، فأرجع هذه الاستدلالات النظرية إلى الطرق الشرعية المتبعة في تحقيق مناط الحكم، وأرجع ما سواها من طرق تنقيح مناط الحكم إلى التوقيف من الشارع.

وعليه، يكون تقريب الغزالي العقدي التشغيلي للمنطق قد صرف عنه التجريد الذي دخل عليه بسبب انحصار فائدته في مجال العقل النظري، هذا الانحصار الذي لا يطلب إلا منفعة العاجل والذي يجعل المنطقي يبدو وكأنه صاحب بدعة لا يُقْبل عمله؛ وقد تم للغزالي صرف هذا التجريد بأن زود المنطق بالسند العملي العقدي اللازم لوصله بمجال التداول، وهو «قوة الاشتغال»، إذ صارت طرقه في الاستدلال مردودة إلى موازين القرآن وموصولة بمسالك الفقه في التعليل والاستنباط؛ ومتى أضحت مناهج الاستدلالات المنطقية مأصولة قرآنياً وفقهياً، صار التعبد بها، بمعنى العمل بالأحكام التي تثبتها هذه الاستدلالات، ممكناً، إن وجوباً أو جوازاً؛ وواضح أن لا شيء أدل على الاشتغال من التعبد، لأن العمل الذي ينبني عليه هذا الاشتغال كالعمل بالكتاب والسنة والإجماع سواء بسواء، إذ يجعل طلب العاجل محكوماً بطلب الآجل.

وإذ أنهينا التدليل على الركن الثالث من دعوى تقريب المنطق، فلنتعاط إثبات الركن الأخير منها، وهو حصول التقريب المعرفي للمنطق بواسطة التسديد «الإعمالي».

5 ـ آليات التقريب المعرفي وتهوين المنطق: ابن تيمية نموذجاً

لقد اشتغل ابن تيمية بالتقريب المعرفي للمنقول المنطقي وهو الذي دعوناه «التهوين» في مقابل «التهويل»، والذي حددناه بكونه يمد المعرفة بالسند العملي الخاص الذي أسميناه بـ «الإعمال»؛ واستعمل ابن تيمية في هذا التقريب آليات ثلاثاً، كل آلية منها تستوفي مقتضى قاعدة من قواعد الأصل المعرفي للمجال التداولي الإسلامي، أولاها: «توسيع الاستدلال المنطقي» الذي أوجبته قاعدة الاتساع؛ والثانية: «التأسيس العملي للمنطق» الذي اقتضته قاعدة الانتفاع؛ والثالثة: «التأسيس الشرعي للمنطق» الذي أوجبته قاعدة الاتباع؛ فلنتعقب هذا العمل التقريبي لابن تيمية في صوره الثلاث.

1.5 ـ توسيع الاستدلال المنطقي:

لاحظ ابن تيمية أنه «إذا ضاقت العقول والتصورات، بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان كما يصيب أهل المنطق اليوناني، تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً،

وأعجزهم تصوراً وتعبيراً»[162]؛ وعلى أساس هذه الملاحظة، عمد ابن تيمية إلى توسيع أدوات العقل المنطقية، حتى تتسع المعرفة التي تحصل بطريقها وتتسع العبارة التي تتوسل بها هذه المعرفة؛ وقد اتخذ هذا التوسيع عند ابن تيمية مظهرين أساسيين: أحدهما، «توسيع صورة الاستدلال المنطقي»؛ والثاني، «توسيع مادة الاستدلال المنطقي».

1.1.5 - توسيع صورة الاستدلال المنطقي: كان المنطق يحصر الاستدلال الموصل إلى اليقين في القياس الحملي، مما جعل العلاقة المنطقية تقوم فيه على مبدإ التداخل الذي يقضي باندراج أجزائه بعضها في بعض، وجعل العناصر التي تدخل فيها لا يتجاوز عددها ثلاثة؛ لكن ابن تيمية يأبى هذا التضييق، ويرى أن الاستدلال المنطقي الصريح أوسع من ذلك، إن في علاقته الصورية أو في عدد العناصر التي ترتبط بهذه العلاقة؛ لهذا، جعل نموذج الاستدلال المنطقي هو ما اصطلح عليه المتكلمون والأصوليون باسم «الدليل»، وقام بتوسيعه من الجهتين المذكورتين، أي من جهة «العلاقة المنطقية»، ومن جهة «العناصر الداخلة في هذه العلاقة»:

1.1.1.5 - توسيع العلاقة الاستدلالية التي يقوم عليها الدليل: ذهب ابن تيمية إلى أن هذه العلاقة الاستدلالية هي عبارة عما سمي باسم «اللزوم» أو «الاستلزام» بمعنى أن كل ما لزم عنه غيره أو استلزم غيره، فإنه يعد دليلاً؛ فيكون «الدليل» هو ما اصْطُلِح عليه باسم «الملزوم»؛ أما النتيجة اللازمة عنه، فقد اصْطُلِح عليها باسم «المدلول»، ويكون وجه الدلالة في الدليل هو أنه متى ثبت الملزوم، ثبت اللازم؛ ومتى انتفى اللازم، انتفى الملزوم. وعلى الجملة، فإن «الحقيقة المعتبرة في كل دليل وبرهان في العالم، كما يقول، هو اللزوم؛ فمن عرف أن هذا لازم لهذا، استدل بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ الملزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ»[163].

ولم يكتف ابن تيمية بتوسيع العلاقة الاستدلالية، بجعلها ذات طبيعة لزومية تشمل القياس الأرسطي وغيره من الأدلة المنطقية، بل قام بتوسيع اللزوم نفسه بأن جعله شاملاً للزوم البرهاني القطعي وللزوم الحجاجي الظني معاً[164]، بحيث يمكن القول بأن اللزوم البرهاني عنده هو حالة خاصة من اللزوم الحجاجي تتميز بكون اللزوم فيها يتصف بالوجوب، بمعنى أن اللازم لا ينفك ولا يتخلف بأي حال عن ملزومه.

وليس من التعصب للتراث في شيء أن نقول بأن ابن تيمية كان سباقاً إلى ما استقر عليه المناطقة المحدثون في تعريف المنطق، إذ عرفوه بأنه «علم اللزوم» كما كان متمكناً من

(162) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 166.

(163) المصدر نفسه، ص 252.

(164) المصدر نفسه، ص 165؛ ص 166.

معرفة الخصائص الأساسية التي أثبتها هؤلاء لعلاقة اللزوم؛ فقد استثمر خاصية **التعدي** لهذه العلاقة معبراً عنها، تُزُلاً، بقوله إن لازم اللازم لازم، أو، صُعُداً، بقوله بأن ملزوم الملزوم ملزوم؛ وأظهر التمسك بخاصية **عدم التناظر** التي تتصف بها هذه العلاقة[165]، إذ أنه ما فتىء يميز بين الحالتين: حالة كون اللازم مساوياً للملزوم. وحالة كونه أعم منه[166]؛ فإذا كان الأول، جاز الاستدلال بأحدهما على الآخر، وسماهما بـ «التلازم من الطرفين»؛ وإن كان الثاني، فلا يجوز ذلك، لأن الأعم لا يلزم عنه الأخص، فلا يكون أحدهما نظيراً للآخر؛ ولم يتردد في تغيير مواقع المقدمات، بحيث إنه لا يلتزم بتقديم الكبرى ولا بتقديم الصغرى، كما أنه لم يكن يرى لظهور الوصل بين المقدمات أي تأثير في قيمتها[167]، ومعلوم أن الوصل بين المقدمات وتغيير مواقعها خاصيتان للُّزوم معتبرتان عند المناطقة.

ولما تم توسيع العلاقة الاستدلالية بإخراجها من الوصف القياسي مع أرسطو إلى الوصف اللزومي مع ابن تيمية، أمكن لهذا الأخير أن يرد الاستدلالات المنطقية، سواء منها المنقولة عن اليونان: الأرسطية والرواقية، أو المأصولة عند المسلمين إلى الدليل، فاشتغل ببيان كيف أن القياس الحملي أو الاقتراني «يعود إلى لزوم هذا لهذا»، وكيف أن القياس الاستثنائي لا يختلف عنه في ذلك؛ فالشرطي المتصل منه هو «استدلال باللزوم بثبوت الملزوم الذي هو المقدم، وهو الشرط على ثبوت اللازم الذي هو التالي وهو الجزاء، أو بانتفاء اللازم، وهو التالي الذي هو الجزاء على انتفاء الملزوم الذي هو المقدم، وهو الشرط»؛ أما الشرطي المنفصل، فهو «الاستدلال بثبوت أحد النقيضين على انتفاء الآخر وبانتفائه على ثبوته»[168]. كما بين أن قياس التمثيل الذي هو الانتقال من حكم متعلق بالأصل إلى حكم متعلق بالفرع يتضمن لزومات ثلاثة: **أحدها**، لزوم العلة لكل من الأصل والفرع؛ **والثاني**، لزوم الحكم للعلة؛ **والثالث**، لزوم الحكم للفرع[169]. وحتى الاستدلال التجريبي الذي هو الاستقراء خضع لهذا الرد، فهو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر، علماً بأن المتلازمين هما الملزوم واللازم.

2.1.1.5 ـ توسيع العناصر التي ينبني عليها الدليل اللزومي: يظهر هذا التوسيع في وجوه ثلاثة:

أ ـ إسقاط القيد العددي الذي كان موضوعاً على المقدمات في القياس المنطقي،

---

(165) المقابل الأجنبي لعدم التناظر هو: Asymmetry، ومقتضى هذه العلاقة أنه أياً كان العنصران، فإن كان أحدهما مصدر هذه العلاقة والآخر مقصدها، فلا يصح عكس هذا الترتيب.

(166) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص .202.

(167) المصدر نفسه، ص.166.

(168) المصدر نفسه، ص.205.

(169) المصدر نفسه، ص.120-121.

وهو ألا يتكون هذا الاستدلال من أكثر من مقدمتين[170]: فلا شيء يمنع من أن ينقص هذا العدد من غير أن يكون هذا القياس المنقوص «قياس ضمير» كما يدعي المنطقيون الأرسطيون ذلك، ولا من أن يزيد هذا العدد من غير أن يكون هذا القياس الزائد «قياس تركيب» لا موصولاً ولا مفصولاً كما يزعم هؤلاء المناطقة ذلك؛ فالمتكلم يورد في استدلالاته من المقدمات بحسب حاجة المخاطب، ذلك «أن من الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى الاستدلال، بل قد يعلمه بالضرورة، ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث، ومنهم من يحتاج إلى أربع وأكثر»[171].

ومما يستوقفنا هنا أن النقصان في المقدمات عند ابن تيمية قد يبلغ حد خلو الدليل منها، فَيُطْوَى الدليل في مدلوله طياً، بحيث يقوم هذا المدلول مقام قانون منطقي، وهي الحالة التي عبر عنها بأن «المخاطب يعلم مطلوبه بالضرورة»؛ وفي هذا ما يدل على القطع بأن ابن تيمية أدرك إدراكاً واضحاً ما يعرف اليوم باسم «مسألة اللزوم»[172]، ومقتضاها أن مقدمات اللزوم قد تدرج في النتيجة واحدة واحدة، فيتساوى اللزوم الصحيح والقانون المنطقي الناتج عن إدراج جميع المقدمات؛ فلما كان ابن تيمية يرى أن المقدمات لا يُذْكَر منها إلا ما يفتقر إليه المخاطب، فإن ما تُرك ذكره يعد داخلاً في النتيجة، حتى إذا دخلت فيها جميع المقدمات، صار العلم بها علماً بقانون منطقي أو بتعبير ابن تيمية علماً ضرورياً، في مقابل العلم النظري الذي يعتمد الاستدلال.

ب ـ إسقاط قيد العلية الذي قيد به أرسطو الحد الأوسط في مقدمات القياس[173]: ذلك أن الوسط ليس حقيقة ثابتة في نفسها أو باصطلاح القدماء ليس «وسطاً في نفس الأمر»، وإنما يختلف باختلاف المخاطب، «فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم في حق هذا هو الذي يجب أن يكون وسطاً في حق الآخر، بل قد يحصل له وسط آخر»[174]؛ ولا أدل على هذه الصفة الذهنية الاعتبارية للوسط من استواء اللوازم فيما بينها، فليس منها ما يتوقف العلم به على وسط مخصوص يلزم الجميع التوسل به في إدراكها، لأن كل ما لزم عن شيء، إن قريباً أو بعيداً، صح الاستدلال بلزومه عليه، علماً بأن الشرط في ذلك هو معرفة الملزوم[175]. فلا يمكن إذن المساواة بين الوسط والعلة كما قرر ذلك

---

(170) المصدر نفسه، ص.167؛ ص .173؛ ص .187؛ ص .193؛ ص .199؛ ص .250؛ ص .298؛ ص .339-340.

(171) المصدر نفسه، ص .168.

(172) وهي ما يعرف بـ Deduction theorem، وقد برهن عليه المنطقي الفرنسي «جاك هربراند» Jacques Herbrand.

(173) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص .173؛ ص .193؛ ص .377؛ ص .401.

(174) المصدر نفسه، ص.192.

(175) المصدر نفسه، ص.401.

أرسطو ومتفلسفة الإسلام، فالعلة التي يُستدل بها على معلولها هي بمنزلة الوسط الخارجي الذي هو، كما يقال، «وسط في نفس الأمر»، فتكون بذلك دليلاً أخص من الوسط الذهني، ويكون هذا الوسط دليلاً أعم من العلة[176]؛ وعلى هذا، فالعلية ليست وصفاً لازماً للدليل؛ فكل علة دليل، وليس كل دليل علة.

ج ـ إسقاط القيد العددي الذي قيدت به عناصر القضية الداخلة في تركيب القياس: فقد حدَّد عدد ألفاظ القضية في اللسان العربي في اثنين: أحدهما دال على الموضوع؛ والآخر، دال على المحمول[177] ولو أن المنطقيين جعلوه ثلاثة؛ والواقع أنه كما أن المقدمة من قضايا القياس تتركب من لفظين، فكذلك يمكنها أن تتركب من أقل أو أكثر من لفظين؛ إذ يكفي لذلك أن تدخل بعض القيود، صفات أو ظروف أو غيرها على أحد اللفظين، لكي تتضمن المقدمة ألفاظاً متعددة، كقول القائل «النبيذ حرام بالنص» الذي ينطوي على ثلاثة أجزاء. كما أنه يجوز أن يكون اللفظ الواحد الذي هو جزء القضية في معنى القضية كلها كالإجابة على السؤال بلفظ «نعم»، أو بتعبير دخلت عليه أداة «أن» المصدرية التي يقع ما في حيزها موقع اللفظ المفرد. ومثل ذلك ينطبق على النتيجة التي هي «المطلوب» من وراء تركيب المقدمات فيما بينها؛ فكما أن المقدمات لا ينحصر عددها في قضيتين اثنتين ولا أجزاء الواحدة منها في لفظين اثنين، فكذلك المطلوب لا ينحصر في معنيين ولا العبارة عنه في لفظين، فقد يكون معنى واحداً أو يكون معاني متعددة بحسب احتياج المخاطب، كما أن العبارة عن هذا المطلوب قد تكون بلفظ واحد أو بألفاظ كثيرة.

2.1.5 ـ توسيع مادة الاستدلال: من المعلوم أن المنطقيين قسموا القضايا من حيث مادتها إلى أصناف ثلاثة أساسية: صنف القضايا اليقينية والواجب قبولها مثل الأوليات والحسيات والمجربات والمتواترات، وصنف القضايا الظنية مثل المشهورات والمقبولات والمظنونات، وصنف القضايا المشبهة باليقينية والمشبهة بالظنية مثل الوهميات والمغلطات. لكن ابن تيمية يجد أنه من التحكم الصرف إيراد المشهورات ضمن الظنيات، ومن الادعاء الباطل جعل المتواترات من «القضايا التي لا يقوم بها البرهان على المنازع»[178].

1.2.1.5 ـ المشهورات: المقصود بالمشهورات، كما هو معروف، هو المعاني الأخلاقية والقيم الروحية، مثل حسن العدل وقبح الظلم وحمد الصدق وذم الكذب وجمال الأمانة وشناعة الخيانة، وهلم جرا[179]، فتبيَّن ابن تيمية بطلان ادعاء المتمنطقة بأن المشهورات ليست

---

(176) المصدر نفسه، ص.193.

(177) المصدر نفسه، ص.173-175.

(178) المصدر نفسه، ص.391.

(179) المصدر نفسه، ص.399-437.

من اليقينيات بالأدلة التالية:

أ ـ أن المشهورات أشهر من المجربات لأسباب ثلاثة: **أحدها**، أن المعاني التي تدخل تحتها أكثر من الأحكام التي تندرج تحت المجربات[180]؛ **والثاني**، أن المعنيين بالمشهورات أكثر من المعنيين بالمجربات؛ **والثالث**، أن المخبرين عن الأولى أعلم وأصدق من المخبرين عن الثانية.

ب ـ أن المشهورات تستند إلى الفطرة المشتركة بين جميع الأمم: فقد جبل الإنسان على محبة الفضائل وأهلها وبغض الرذائل وأهلها، فتكون المشهورات من اللوازم الإنسانية التي لا انفكاك لأحد عنها. ولا أدل على ذلك من اللذة الروحية التي يجدها الإنسان في نفسه كلما علم بمكرمة من المكارم، ومن الألم الروحي الذي يجده كلما علم بقبيحة من القبائح[181]، وقد أقر المتفلسفة بهذه اللذة العقلية وبِسُمُوها على اللذة الحسية.

ج ـ اتفاق الناس على المشهورات أعظم من اتفاقهم على جميع أقسام القضايا التي سلم المتفلسفة بيقينيتها بما فيها الأوليات: فالإنسان قد يعلم القضايا الجزئية، ولا يخطر على باله المبدأ المنطقي الكلي الذي تندرج تحته، بينما لا يعيش الإنسان من غير تحسين الفضائل وتقبيح الرذائل[182].

2.2.1.5 ـ المتواترات: المقصود بالمتواترات الأقوال التي أُخبِرْنا بها واعتقدنا صدقها لتصديقنا بالمخبر بها، فرداً كان أو جماعة، ويقوم ابن تيمية بالتدليل على نسبتها إلى اليقين الذي يقوم به البرهان على المنازع من الجهات الآتية:

أ ـ أن ما ينطبق على الحسيات من وجوه الاشتراك والاختصاص ينطبق على المتواترات، فكما أن الحسيات تنقسم إلى ما هو عام يشترك فيه الكل وإلى ما هو خاص ينفرد به البعض، فكذلك المتواترات، منها ما يشترك فيه عامة الناس كاشتراكهم في العلم بوجود مكة، ومنها ما تنفرد به جماعة معدودة أو فرد مخصوص[183]؛ وكما أن الحسيات قد تنقسم إلى ما يشترك الناس في عينه مثل اشتراكهم في رؤية شيء بعينه نحو الشمس وإلى ما يشترك الناس في جنسه كاشتراكهم في إدراك جنس الجوع، فكذلك المتواترات منها ما يتفق جميع الناس في معرفة عين المعلوم بها، ما دام يصح اشتراكهم في بعض المسموعات، ومنها ما يتفقون في معرفة جنسه، وإن اختلفوا في تصور عينه[184].

ب ـ أن الاشتراك في المتواترات أكثر من الاشتراك في الحسيات: ذلك أن الخبر

---

(180) المصدر نفسه، ص.432.

(181) المصدر نفسه، ص.430.

(182) المصدر نفسه، ص.424.

(183) المصدر نفسه، ص.92؛ ص .98.

(184) المصدر نفسه، ص.284-286.

المتواتر يتناقله الناس جيلاً بعد جيل، فيتكاثر عدد الأقوام السامعين له حتى يكاد يحصل العلم به لأمم كثيرة لا يحصى عددها[185]، بينما أغلب الحسيات نحو المشمومات والمذوقات يبقى العلم بها مقتصراً على من جربها ولا تتعداه إلى غيره، فتكون المتواترات أقرب إلى اليقين وأولى بالاحتجاج بها على الغير ودفع منازعته من الحسيات التي هي أشد اختصاصاً بأصحابها على خلاف ما يدعيه المتمنطقة.

ج ـ المتواتر من الأخبار الدينية أيقن من المتواتر من الأقوال الفلسفية[186]: إن ما تواتر من أقوال وأفعال الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام يوجبه ظهور أمرهم عند العامة والخاصة، ولولا أن شهرتهم غلبت كل شهرة ما أرخ الناس بالحوادث التي صنعوها، حتى إن الفلاسفة أنفسهم لا يعرف زمانهم إلا بفضل هذه التواريخ ذات الأصل الديني؛ وإذا كان الأمر كذلك، فأين تواتر أخبار الفلاسفة من تواتر أخبار الأنبياء! فغاية ما تناقله الناس عنهم أسماؤهم وأسماء ما نسب إليهم من كتب، أما أقوالهم عن المجربات في هذه الكتب، فلا هي تواترت عنهم ولا هم لجأوا في وضع هذه الأقوال إلى العلم المتواتر.

د ـ عدم العلم بالمتواتر ليس علماً بعدم المتواتر ولا بعدم علم الغير به[187]: فإن من لا يتواتر عنده شيء، إما أنه ليس في يده من الأسباب ما يمكنه من العلم بوجوده، وإما أنه يأبى طلب هذه الأسباب الموجبة للعلم بذلك؛ فإن كان الأول، فإن عدم علمه بالمتواتر ناتج عن ضيق في الصناعة التي يشتغل بها، فلا يقوم شيء منها دليلاً على نفي وجود المتواتر؛ وإن كان الثاني، فإنه يطالَب (بفتح اللام) بالرجوع عن إعراضه وبالبحث عن الأسباب الموصلة إلى العلم بالمتواتر، فيجب أن يسمع كما سمع غيره، وأن يقرأ كما قرأ، حتى يحصل له من العلم ما حصل لهذا الغير؛ وفي كلتا الحالتين، تكون الحجة قائمة عليه، ما دام في مكنته توسيع صناعته أو اتخاذ الأسباب الجالبة للعلم بالمتواتر.

ومتى تبين أن المتواترات لا تضاهي الحسيات في الانقسام إلى ما هو مشترك وما هو مختص فحسب، بل إنها تفضلها في القسم المشترك كما أنها تفوق في شهرتها الأقوال الفلسفية، لزم أن يكون حظ المتواترات من اليقين أعظم من حظ الحسيات، وأظهر من حظ المجربات التي تخبر بها الأقوال الفلسفية[188].

وعلى الجملة، فقد رام ابن تيمية في «تهوين» المنطق بحسب مقتضى الاتساع أن ينقل منطق المتفلسفة اليونان من صورته المضيقة إلى صورة موسعة يتجلى توسيعها في

---

(185) المصدر نفسه، ص.385.

(186) المصدر نفسه، ص.388؛ ص. 392 394.

(187) المصدر نفسه، ص.98-100.

(188) المصدر نفسه، ص.288.

جانبين أساسيين: **أحدهما**، توسيع صورة الاستدلال المنطقي بإقامتها على علاقة اللزوم، وبصرف قيد العددية وقيد العلية عن العناصر المرتبطة بهذه العلاقة؛ **والثاني**، توسيع مادة الاستدلال بإدخال المتواترات في قسم ما يقوم به البرهان على المنازع، مع بيان أن قرب المتواترات والمشهورات من اليقين لا يضاهيه قرب الحسيات ولا قرب المجربات ولا حتى قرب الأوليات: فلا شيء أدل من المشهورات على طلب العمل المشترك، ولا شيء أدل من المتواترات على طلب الآجل.

2.5 ـ التأسيس العملي للمنطق:

كما لاحظ ابن تيمية أن أصول المنطق المنقول تؤدي إلى حصر كمال النفس في تحصيل العلم المجرد، وإلى حصر وظيفة العمل في المساعدة على هذا التحصيل، بحيث إذا حصل هذا العلم، وقع الاستغناء عن العمل[189]، لكن هذا باطل؛ فلا يمكن للنفس أن تكمل بمجرد العلم النظري؛ فانتهض ابن تيمية إلى تصحيح هذه الأصول المنطقية المجردة، بمدها بالأسباب العملية، حتى لا ينفك العلم الحاصل بها عن العمل، فيكون علماً نافعاً كما يكون العمل المقرون به عملاً صالحاً؛ وقد اتخذ هذا الاستثمار العملي للمنطق صورتين اثنتين: **إحداهما**، «إسناد العقل إلى القلب»، **والثانية**، «إسناد التمثيل إلى المنطق».

1.2.5 ـ إسناد العقل إلى القلب: لقد حرص ابن تيمية حرصاً شديداً على أن يميز بين المفهوم الإسلامي «للعقل» وبين مدلوله عند اليونان.

1.1.2.5 ـ العقل ليس جوهراً، بل هو عرض: إن مراد المتفلسفة من العقل هو أنه جوهر مجرد قائم بنفسه، بينما مراد المسلمين منه هو أنه صفة من صفات العاقل[190]؛ وكل صفة هي حالة معينة قائمة بالموصوف، «فمسماه إذن من باب الأعراض لا من باب الجواهر القائمة بنفسها»[191]، وشتان بين المعنيين[192]؛ فإذا كان الأول داعياً إلى تقدير موجودات عقلية مستقلة متعددة سميت بالعقول المجردة العشرة ينتظم بها الوجود في العالم كله، فإن الثاني يكون داعياً إلى إتيان أفعال سلوكية يُنتفع (بضم الياء) بها في تقويم النظر العقلي؛ لذا، كان العمل شرطاً في مسمى العقل، «فالعقل لا يسمى به مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه ولا العمل بلا علم، بل إنما يسمى به العلم الذي يعمل به، والعمل بالعلم»[193].

2.1.2.5 ـ عضو العقل هو القلب: إذا كان العقل عرضاً يوجب الجمع بين العلم

---

(189) المصدر نفسه، ص.138-139؛ ص. 144-146؛ ص .460-461.

(190) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء التاسع، ص .286.

(191) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص .176.

(192) المصدر نفسه، ص.276.

(193) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء التاسع، ص .287.

والعمل، فلا بد أن يقوم بجوهر متميز كما تقوم باقي الأفعال الإدراكية للإنسان بجواهر مخصوصة تسمى أعضاء الإدراك أو «الحواس الظاهرة والباطنة»، ففعل النظر يقوم بالعين وفعل الإصغاء يقوم بالأذن وهلم جرا؛ كذلك العقل يقوم بعضو معين يمتاز بالوصل بين العلم والعمل، ألا وهو «القلب»! فـ «القلب، كما يقول ابن تيمية، يعقل الأشياء بنفسه، إذ كان العلم هو غذاؤه وخاصيته [...] والذي يعقل الشيء هو الذي يقيده ويضبطه ويعيه ويثبته في قلبه، فيكون وقت الحاجة إليه غنياً، فيطابق عمله قوله وباطنه ظاهره»[194].

3.1.2.5 ـ **القلب سيد الأعضاء**: يرى ابن تيمية أن أعضاء الإدراك تتفاوت بينها بتفاوت العلم الذي يُنال بها، لأنها هي وسائط الإنسان إلى العلم، فيقرر أن القلب والأذن والعين تحصِّل علماً يتميز به الإنسان عن سائر الحيوانات، بينما الشم والذوق واللمس يُنال بها علم تشاركه الحيوانات فيه[195]، كما أنه يجعل أعضاء الإدراك المحصِّلة للعلم الذي يختص به الإنسان مراتب ثلاثاً، أدناها مرتبة العين، لأن الرائي لا يدرك من الأشياء إلا ما كان حاضراً وكان جسمانياً، تليها في الرتبة الأذن، لأن المستمع يدرك منها ما كان غائباً وما كان روحانياً، وأعلاها رتبة القلب، لأن العاقل يأخذ عِلمه مما تحمله إليه الأذن من القول، فتكون خادمة للقلب، والمخدوم أشرف من الخادم، «فصاحب العلم في حقيقة الأمر هو القلب»[196].

4.1.2.5 ـ **القلب مصدر الحكمة**: إذا كان القلب قد خلق من أجل أن يعقل الأشياء[197]، فإن أخص أوصاف العقل ألا يقف عند حد العلم بالأشياء، بل يجاوزه إلى مرتبة العمل والانتفاع به، بحيث لا يكون العقل عقلاً حتى يعمل صاحبه بما علم، «فمن رأى الحق بنفسه ـ يقول ابن تيمية ـ فقبله فاتبعه ولم يحتج إلى من يدعوه إليه، فذلك صاحب القلب»[198]؛ وذلك هو الذي أوتي الحكمة، لأن «الحكمة هي العلم بالحق والعمل به»[199]، وظاهر أن المقصود من هذه المطابقة بين «صاحب القلب» و «صاحب الحكمة»، أو قل بين «العاقل» و «الحكيم» هو إبراز الدلالة العملية لمفهوم الحكمة في الممارسة الإسلامية؛ فالعمل وصف لازم للقلب في هذه الممارسة حتى قيل «عمل القلب»، فيكون المراد من نسبة الحكمة إلى صاحب القلب، أو قل «العاقل»، هو نقل هذا الوصف إلى الحكمة، فيكون غير منفك عنها كما لا ينفك عن القلب.

---

(194) المصدر نفسه، ص.309.

(195) المصدر نفسه، ص.309-311.

(196) المصدر نفسه، ص.310.

(197) المصدر نفسه، ص.309.

(198) المصدر نفسه، ص.311.

(199) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص .468.

2.2.5 - إسناد التمثيل إلى المنطق: لما كان مبنَى العقل المستند إلى القلب والموصوف بالحكمة على الوصل بين العلم والعمل، فلا يمكن أن يُنتفع في تحديد أوصافه وضبط قوانينه بالمنقول المنطقي الذي اختص بالنظر في الأمور الكلية المجردة، وهي أمور تنفك انفكاكاً عن المضامين العملية، مع العلم بأن هذه المضامين العملية تأخذ بأسباب الوجود الخارجي المعين لا بأسباب الوجود الذهني الكلي[200]. ولكي يصير المنقول المنطقي نافعاً في الأمور العملية، فلا بد أن تصبح أدواته قادرة على رد ما تتوصل إليه من كليات مجردة إلى أصولها في الجزئيات المعينة. ومعلوم أن هذه الأدوات ذات طبيعة لغوية، كما هو معلوم أن حكم اللغة غير حكم الوجود، بحيث لا يمكن للغة أن تنقل الحقائق المعينة ذاتها، وإنما تقتصر على المعاني الكلية المنتزعة منها[201].

وإذا ظهر أنه يمتنع على الأدوات المنطقية اللغوية من حيث هي كذلك أن تنقل إلى الغير حقائق الأشياء عينها التي لا يدركها إلا الحس الظاهر أو الباطن، فلا يبقى لها من سبيل لحفظ الوصل بين الكليات الذهنية التي تتوصل إليها وبين جزئياتها الخارجية إلا طريق نقل **نظائرها أو أشباهها**، بمعنى أنه ينبغي أن تتخذ هذه الأدوات طريق التمثيل، وهذا ما قرره ابن تيمية في قوله: «من أخص صفات العقل التي فارق بها الحس، [أنه] إذا [كان] الحس لا يعلم إلا معيَّناً، [فإن] العقل يدركه كلياً مطلقاً، لكن بواسطة التمثيل، ثم العقل يدركها [أي الكليات] كلها مع عزوب الأمثلة المعينة عنه، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كلية عامة بعد تصور لأمثال معينة من أفرادها»[202]، وعلى هذا، فالكلام الذي هو ترجمان العقل «لا يتصور أن يعرف بمجرده مفردات الأشياء إلا بقياس تمثيل»[203].

وبما أن الأدوات المنطقية تعود أساساً إلى اثنتين هما: «أداة التعريف» و «أداة القياس»، فإن المقتضى العملي الذي ينبني عليه العقل «القلبي» يوجب أن نجعل التعريف يدل على معرَّف (بفتح الراء المشددة) جزئي بطريق التمثيل، وأن نجعل القياس يدل على حكم جزئي بطريق التمثيل، فلنبين كيف باشر ابن تيمية هذا الاستثمار العملي للتعريف والقياس المنطقيين؟

1.2.2.5 - نقل التعريف التصويري إلى التعريف التمثيلي: ادعى المناطقة أن مقتضى التعريف (أو الحد) هو الحصول على تصور المطلوب بطريق معرفة صفاته الذاتية المشتركة (أو جنسه القريب) والمميزة (أي فصله) معاً؛ أو قل، بإيجاز، إن تعريف الشيء هو

---

(200) ابن تيمية، **نقض المنطق**، ص .171-172.

(201) المصدر نفسه، ص.186.

(202) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص .317.

(203) ابن تيمية، **نقض المنطق**، ص .186.

«تصويره»، فلنسمه باسم «التعريف التصويري». فانتهض ابن تيمية بموجب توجهه العملي إلى بيان كيف أن الحد المنطقي ليس شرطاً ضرورياً ولا كافياً في العلم بالتصور: فقد يوجد التصور ولا حد معه، إذ يحصِّل الإنسان المعرفة بالأمور التي يطلبها من غير التوسل بطريق التعريف؛ وقد يوجد الحد ولا تصور معه، إذ يحدث أن يتوسل الإنسان بطريق التعريف من غير أن يبلغ مراده في تصور مطلوبه. كما وضح ابن تيمية كيف أن التمسك بتصويرية الحد يفضي بصاحبه إلى الاعتقاد بوجود ماهيات خارج الذهن مستقلة عن أشخاصها الموجودة في العالم المتعين كما لو كان بموازاته عالم من الكائنات العقلية المجردة الثابتة؛ وهذا باطل، لأنه تكثير للموجودات بغير داع يدعو إليه.

وعليه، فلا يمكن أن يكون تصوير المُعَرَّف في مكنة التعريف المنطقي اللغوي، وإنما هو في مكنة المدارك الحسية للإنسان، سواء منها الظاهرة أو الباطنة، فتكون كل غاية التعريف أن يميز المعرف عن غيره كما يميز الاسم مسماه لا يزيد التعريف عن الاسم إلا في التفصيل. وإذا كان الأمر كذلك، فإن كل ما أفاد التفريق بين المعرف وغيره من اللوازم، كان صالحاً لأن يؤخذ في حده، تستوي في ذلك الصفة الذاتية والصفة العرضية كما تستوي فيه الصفة اللازمة للماهية والصفة اللازمة للوجود، ويستوي فيه الفصل والخاصة(204).

ولما كانت اللوازم المنطقية معاني كلية باعتبار نسبة الحد إلى اللغة، فإنه لا واحد منها يعد صفة مختصة بالمحدود، بل يكون صفة منطوية على «قدر مشترك» بينه وبين غيره، والقدر المشترك إنما يفيد معرفة الشيء بالمثال، أو قل تمثيلاً، وليس معرفته بعينه(205)، أو قل تعييناً، وبيان ذلك من الوجوه التالية:

أ ـ أن التمثيل على المحدود يعم اللوازم المأخوذة في الحد: فلما كان كل لازم ينطوي على قدر مشترك وكان كل قدر مشترك يفيد تمثيلاً ما، فإن التمثيلات الداخلة في المحدود تتعدد بتعدد لوازمه؛ فمثلاً وصف «الحيوانية» ووصف «النطق» اللذان يدخلان في تعريف الإنسان يشترك فيهما الإنسان مع غيره، فيشترك في الحيوانية مع الفرس ويشترك في النطق مع المَلَك (بفتح الميم واللام)، خلافاً لما يدعيه المتمنطقة من أن النطق وصف يختص به الإنسان(206).

ب ـ أن التمثيل على المحدود هو معرفة على وجه المشابهة: ذلك أن الوجه الذي يحقق به المحدود إحدى الصفات المشتركة ليس هو ذاته الوجه الذي يحققها به غيره، أي «أن المعنى المشترك هو في أحدهما على حقيقة تخالف حقيقة ما في الآخر، فيكونان

---

(204) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص. 77-80.

(205) المصدر نفسه، ص.56.

(206) المصدر نفسه، ص.57-58.

نظيرين في هذا المعنى على وجه المشابهة لا على وجه المساواة»[207]، فمثلاً حيوانية الإنسان ليست هي حيوانية الفرس، ولا نطقه هو نطق المَلَك، لذلك يصح القول بأن كل صفة تتضمن قدراً مشتركاً وقدراً مختصاً، فصفة الحيوانية مثلاً فيها ما يشترك فيه الإنسان مع الحيوان، وفيها ما يختص به دونه[208].

ج ـ أن تمام التمثيل على المحدود الذي يقع به تمييزه يكون بمجموع اللوازم المأخوذة في الحد: ذلك أنه لما كان كل لازم ينطوي على قدر مشترك، فإن هذه الأقدار المشتركة التي تتعدد بتعدد هذه اللوازم تنتظم فيما بينها، فيجتمع منها ما يخص المحدود، فيكون التمييز المطلوب في الحد حاصلاً باجتماع الصفات المشتركة بين المحدود وغيره[209]؛ ففي «الحيوانية»، كما في مثال تعريف الإنسان، قدر مشترك وفي «النطق» قدر مشترك، فيحصل تمييز الإنسان عن غيره بفضل انضمام القدرين المشتركين، أحدهما إلى الآخر، فيكون قولنا: «الإنسان هو الحيوان الناطق» مساوياً لقولنا: «الإنسان هو ما اجتمعت فيه الحيوانية والنطق»، ولا يشترط في ذلك أن تكون اللوازم التي يقع باجتماع أقدارها المشتركة التمييز المطلوب، من صنف «الأوصاف الملازمة»؛ **والوصف الملازم**، كما يحدده ابن تيمية، هو عبارة عن لازم واحد أو جملة من اللوازم التي تستوفي شرط الطرد والعكس؛ ومعلوم أن الاطراد في الحد هو ثبوت المحدود بثبوت الحد، لأنه لو لم يكن مطرداً، لما كان مانعاً لكونه أعم من المحدود كما إذا عرفنا «الخمر» بكونه هو «الشراب»، فـ «الشراب» لازم له، لكنه أعم منه؛ ومعلوم أيضاً أن الانعكاس في الحد هو انتفاء المحدود بانتفاء الحد، لأنه لو لم يكن منعكساً، لما كان جامعاً لكونه أخص من المحدود كما لو عرفنا «الشراب» بكونه هو «الخمر»، فـ «الخمر» ملزوم له وهو أخص منه؛ بينما تعريف «الخمر» بكونه «هو الشراب المسكر» تعريف بملازم مطابق طرداً وعكساً[210].

وهكذا، يتضح أن التعريف المنطقي لا يمكنه أن يفيد الأمور العملية حتى ينصرف عن طلب غير المقدور، وهو تصوير المحدود تصويراً تعيينياً، أي تصويراً يتعلق بمعرفة الأعيان المختصة، لأن ذلك لا تنفع فيه إلا الحواس الظاهرة والإحساسات الباطنة ويتجه إلى طلب المقدور، وهو تمييز المحدود تمييزاً تمثيلياً، أي تمييزاً يتوسل بالصفات المشتركة التي يكون مجموعها مختصاً به.

2.2.2.5 ـ رد قياس الشمول إلى قياس التمثيل: ادعى المناطقة أن القياس البرهاني

---

(207) ابن تيمية، **نقض المنطق**، ص .196.

(208) المصدر نفسه، ص.195.

(209) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص. 59-60.

(210) المصدر نفسه، ص.121.

الحملي الذي لا بد فيه من قضية كلية يفيد اليقين ويُنال به العلم، بينما قياس التمثيل الذي لا يتطلب هذه القضية الكلية لا يفيد إلا الظن ولا يحصل به العلم. وتولى ابن تيمية، بمقتضى منزعه العملي، بيان بطلان هذه المفاضلة بين قياس التمثيل وبين القياس البرهاني الذي يسميه قياس الشمول باعتبار انطوائه على القضية الكلية واندراج حدوده بعضها في بعض، وذلك من الوجوه الآتية:

أ ـ أن قياس الشمول **مفتقر** إلى قياس التمثيل: واضح أن قياس الشمول يتضمن قضية كلية واحدة وإلا فأكثر من واحدة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن العلم بهذه القضية لا يُنال إلا بقياس التمثيل، حيث إنه يقتضي الأمور الآتية: **أحدها**، التمييز بين عنصرين مثلين هما: «الشاهد» و «الغائب»؛ **والثاني**، الانبناء على مبدإ مقتضاه حكم الشيء حكم مثله[211]؛ **والثالث**، بيان أن ما به يتماثل هذان العنصران هو السبب الموجب لاشتراكهما في الحكم، كما إذا استعملنا، على سبيل المثال، قياس الشمول التالي، وهو: «النبيذ مسكر وكل مسكر حرام»، فإن التوصل إلى معرفة المقدمة الكبرى التي هي: «كل مسكر حرام» يدعونا إلى التقلب في الأطوار التداولية الثلاثة:

ـ أن نعرف أن النبيذ هو «الغائب»، ما دام المطلوب هو بيان حكمه وأن الخمر هو الشاهد ما دام حكمه معلوماً.

ـ وأن نحكم على النبيذ بما حكمنا به على الخمر، فيكون النبيذ حراماً، قياساً على الخمر.

ـ ثم أن نبين أن التحريم الذي حكمنا به على الخمر والنبيذ يستلزمه اشتراكهما في الإسكار، بمعنى أن نقرر أن الإسكار هو مناط التحريم، وهذا بعينه مضمون القضية الكلية «كل مسكر حرام».

ب ـ أن قياس الشمول **مردود** إلى قياس التمثيل[212]: إن العناصر والوظائف المكونة لقياس الشمول موجودة في قياس التمثيل؛ فـ «الحد الأوسط» في الأول هو بالذات «العلة» أو «المناط» أو «الوصف المشترك» أو «الجامع» في الثاني، و «الحد الأصغر» في الأول هو «الفرع» في الثاني، و«الحد الأكبر» في الأول هو «الحكم» في الثاني؛ كما أن لزوم الأوسط للأصغر هو ثبوت الوصف المشترك في الفرع، ولزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للعلة، ولزوم الأكبر للأصغر هو ثبوت الحكم في الفرع، بمعنى أنه إذا كانت المقدمة الصغرى في القياس الأول صادقة، فإن الوصف المشترك يكون ثابتاً في الفرع في القياس الثاني؛ وأن ما

(211) المصدر نفسه، ص .115.

(212) المصدر نفسه، ص.36؛ ص .116؛ ص .200؛ ص .212.

يُدَل (بضم الياء) به على صدق هذه المقدمة هو الذي يدل به على هذا الثبوت، علماً بأن الطرق المتبعة في هذا الثبوت هي طرق تحقيق المناط، وأنه إذا كانت المقدمة الكبرى في الأول صادقة، فإن الوصف المشترك يستلزم الحكم في الثاني؛ وأن ما يُدل به على صدق هذه المقدمة هو الذي يُدَل به على تأثير الوصف المشترك في الحكم، علماً بأن الطرق المتبعة في بيان هذا التأثير هي طرق تنقيح المناط.

ج ـ أن قياس التمثيل **أوسع** من قياس الشمول[213]: يتضمن قياس التمثيل، زيادة على العناصر التي يشترك فيها مع قياس الشمول، عنصراً لا يوجد في هذا الأخير ويقوم مقام النظير للحد الأصغر الذي هو الفرع، وهذا العنصر، كما هو معروف، هو «الأصل»؛ وبَيِّن أن إضافة هذا العنصر يجعل بالإمكان استخراج قياس شمولي ثان متعلق بالأصل مواز للقياس الشمولي المتعلق بالفرع، كما إذا نقلنا القياس التمثيلي: «النبيذ مسكر، فيكون حراماً، قياساً على الخمر» إلى القياسين الشموليين وهما: «النبيذ مسكر وكل مسكر حرام» و «الخمر مسكر وكل مسكر حرام».

د ـ أن قياس التمثيل **أيقن** من قياس الشمول[214]: لما كان في قياس التمثيل ما في قياس الشمول من العناصر والوظائف وزيادة، فإن هذه الزيادة تفيده مزيداً من اليقين يخلو منه قياس الشمول، وذلك من جوانب ثلاثة:

أحدها، أن هذا العنصر الإضافي ينبه على أن الاشتراك في الوصف هو الموجب للحكم: فما دام «الأصل» هو الشاهد الأمثل الذي يتحقق فيه وجود الحكم مع وجود الوصف المشترك، فإنه يقوم بتنبيه العقل على أن الحكم ليس ثابتاً في الفرع لمجرد ثبوته فيه، وإنما على أن الوصف الذي يشتركان فيه هو الذي يوجب ثبوت الحكم[215].

والثاني، أن هذا العنصر الزائد يقوم بتحقيق «الكلي»: لما كان الوصف المشترك معنى كلياً، وكان الحكم معنى كلياً وكانت القضية التي تقوم بإسناد أحدهما إلى الآخر قولاً كلياً، فإن هذه الكليات تظل معاني مقدرة في الأذهان لا وجود لها في الخارج ما لم تتول جزئيات معينة تحقيقها فيه، وليس هناك جزئية يمكنها القيام بهذا التحقيق على أكمل وجه خيرٌ من الأصل الذي لا يقاس إلا عليه[216].

والثالث، أن هذا العنصر الإضافي يقوم بترسيخ المعرفة بالمشترك الكلي: بيّن أن الأصل يؤتى به مثالاً على الفرع، وأنه هو الجزئية التي تُنْبِىء بتحقق المشترك الكلي؛ ومن

---

(213) المصدر نفسه، ص.212؛ ص .354؛ ص .367.

(214) المصدر نفسه، ص.118؛ ص .211؛ ص. 367-368.

(215) المصدر نفسه، ص.367.

(216) المصدر نفسه، ص.118.

ثمة، يولد إيراده مع المشترك الكلي في النفس معرفة أرسخ من المعرفة التي يولدها هذا الوصف المشترك، مجرداً عن جميع أفراده[217].

وبهذا، يتبين أن القياس المنطقي لا يمكنه أن ينفع في الأمور العملية، حتى يكون انبناؤه على القضية الكلية المجردة مقيداً بمراعاة أصل معين يُحقق هذه القضية في الخارج، ويدل على صحة اللزوم الذي يجمع بين طرفيها، أي حتى يكشف هذا القياس عن بنيته التمثيلية الباطنة التي تظهر في تمامها في قياس التمثيل.

وعلى الجملة، لقد أراد ابن تيمية في «تهوينه» للمنطق اليوناني من جهة مقتضاه الانتفاعي أن ينقل المنطق من صورته المجردة عن العمل إلى صورة مؤسسة عليه، بحيث يتجلى هذا التأسيس العملي في أمرين اثنين: **أحدهما**، إسناد العقل إلى القلب ببيان أنه مقترن بالعمل وأن أصل هذا الاقتران يرجع إلى كونه الفعل الإدراكي الذي يختص به القلب، بناء على أن العمل وصف راسخ لهذا العضو؛ **والثاني**، إسناد التمثيل إلى المنطق بتوضيح أن الحد المنطقي لا يصور حقيقة الشيء، وإنما يميز بينه وبين غيره، متوسلاً في هذا التمييز بتشبيهات تتنوع بتنوع اللوازم التي تدخل في حده، وأن القياس المنطقي لا يستغني بنفسه، وإنما يفتقر إلى أساس تمثيلي يحقق قضيته الكلية ويوسع بنيته ويزيد في يقينيته.

3.5 ـ التأسيس الشرعي للمنطق:

لاحظ ابن تيمية أخيراً أن منطق المتفلسفة يستند إلى أصول الإلهيات اليونانية، قائلاً في مطلع كتابه الرد على المنطقيين بهذا الشأن: «لقد تبين أن كثيراً مما ذكروه في أصولهم [...] في المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات»[218]، ومن هذه الأصول التي تشبع بها المنطق: التفريق بين الماهيات الذهنية وبين وجودها الخارجي، والقول بوجود عالم المعقول الذي أُنْزل منزلة عالم الغيب وادعاء أن هذا العالم مؤلف من صور أزلية ونفوس فلكية وعقول سماوية أنزلت منزلة الملائكة والأرواح القدسية، فضلاً عن القول بقدم العالم وبأزلية المادة.

لهذا، نجد ابن تيمية لا يكاد يفرغ من بحث مسألة منطقية حتى يدخل في مسألة إلهية، مصححاً مفاهيمها ومقوماً أدلتها وممحصاً نتائجها؛ فجاء كتابه الرد **على المنطقيين** جامعاً لكلام منطقي موصول وصلاً بأصوله الإلهية، هذا الوصل الذي لم تُفْهَم دلالته حق الفهم، إذ رأى فيه البعض مجرد استطرادات، واحتاج البعض إلى تجريد جانب المنطق منها، كما سعى إلى ذلك السيوطي في كتاب **جهد القريحة في تجريد النصيحة**[219]؛ والتحقيق

---

(217) المصدر نفسه، ص.211؛ ص .368.

(218) المصدر نفسه، ص.4.

(219) السيوطي، **صون المنطق**، ص. 201-343.

أن مرد هذا إلى أمرين مرتبطين فيما بينها: **أحدهما**، إثبات الدعوى التي صدَّر بها ابن تيمية كتابه وجعلها الغرض من تأليفه، وهي «اتصال المنطق بالإلهيات»، فتكون الاعتبارات المنهجية بالذات هي التي أوجبت الكلام في الإلهيات فيحمد له ذلك؛ **والثاني**، إبطال الدعوى المعارضة التي قال بها الغزالي والتي كان من نتائجها التشكيك في علم من لم يحط بالمنطق، حتى دعا ذلك ابن تيمية إلى إنكار أن يكون أي علم من العلوم التي أوتيها المسلمون يحتاج إلى شيء منه؛ وهذه الدعوى، كما تقدم، هي أن المنطق لا تعلق له بالعقيدة لا إيجاباً ولا سلباً. ويقول ابن تيمية في الرد عليها: «قد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه، ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق ولا انتفاءه؛ وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر، وليس الأمر كذلك، بل كثير مما ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات»[220].

وبناء على هذا الاقتناع الجازم بأن المنقول المنطقي مؤسس على أصول إلهية يونانية، اضطلع ابن تيمية بمهمة اجتثاث هذه الأصول الوثنية واستبدال أصول إلهية إسلامية مكانها، فدخل في عملية تأصيلية جذرية كان أهمَّ مظاهرها مظهران اثنان: «التأصيل الفطري للاستدلال» و «التأصيل الشرعي للعقل»، ونحن الآن ماضون إلى بسط الكلام في هذين المظهرين التأصيليين.

1.3.5 - التأصيل الفطري للاستدلال: يرى ابن تيمية أن حصر المنقول المنطقي لطرق الاستدلال في ثلاثة هي: **القياس والاستقراء والتمثيل**، باطل، إذ أنه تقسيم منتشر لا يشتمل على كل طرق الاستدلال الممكنة[221]، كما أن صور القياس التي يتضمنها تفضي إلى التكلف والخلو عن الفائدة والتهويل والتطويل أو، على حد تعبيره المكرر، تؤدي إلى «تضييع الزمان وكثرة الهذيان وإتعاب الأذهان»[222]؛ وما هذا الانتشار في التقاسيم والتوعر في المسالك التي تقع فيها الطرق والصور الاستدلالية المنقولة إلا لكونها «ليست حقائق ثابتة في أنفسها لأمور معقولة تتفق عليها الأمم»[223]، وإنما مجرد أوضاع اصطلاحية كأوضاع التعابير اللغوية التي تختلف باختلاف المتواطئين عليها؛ فيتوجب بذلك طلب طرق وصور استدلالية تكون أحكم تقسيماً وأقوم مسلكاً، وأخف على النفس وأفيد للعلم[224].

---

(220) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء الأول، ص .218.

(221) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص .162.

(222) المصدر نفسه، ص.247؛ ص .362.

(223) المصدر نفسه، ص.177.

(224) المصدر نفسه، ص.248-252.

ولا سبيل إلى هذا إلا بالرجوع إلى المسالك والأشكال الاستدلالية التي تكون أبعد عن الاختراع الصناعي وأكثر تغلغلاً في طبيعة الإنسان، وليست هذه إلا المسالك والأشكال التي تستند إلى الفطرة التي فطر الله عليها عباده[225]، ذلك أن «مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها»[226]، فما هي إذن الصفات المشتركة التي تختص بها هذه الطرق والصور الاستدلالية الفطرية أو الطبيعية، أو قل، ما هي مبادىء هذا **المنطق الطبيعي** الذي رام ابن تيمية تأسيسه، لكي يكون معياراً يحتكم إليه في تأصيل المنقول المنطقي؟

1.1.3.5 ـ خصائص الموازين الفطرية: من المبادىء العامة للمنطق الطبيعي التي جاءت عند ابن تيمية، نخص بالذكر ما يلي:

أ ـ أن الأدلة العقلية **موازين:** يطلق لفظ «الميزان» على معنى «العدل» باعتبار مقصده كما يطلق على «ما به يعرف العدل» باعتبار صيغته؛ وسواء دل على هذا أو ذاك، فكلا المدلولين موصول وصلاً بالآخر، فما يعرف به العدل يعد عدلاً، والعكس أيضاً صحيح، فما هو عدل لا بد أن يعرف به العدل[227].

ب ـ أن هذه الموازن **منزّلة:** أنزلت هذه الموازين في القلوب كما أنزلت الكتب على الأسماع، ونطقت بها هذه الكتب فيما جاءت به من أمثلة مضروبة وأدلة مشهودة كما نطقت بغيرها من أحكام الشرع[228]؛ وتولى الأنبياء عليهم السلام تذكير الناس بها وتهذيب عقولهم بحسبها وتعليمهم الاستدلال على المسائل الإلهية والمعادية عن طريقها، كما تولوا تبليغهم الأدلة السمعية وإخبارهم بما يعجزون عن إدراكه بمجرد التوسل بالنظر العقلي، «فليس تعليم الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ مقصوراً على مجرد الخبر كما يظنه كثير من النظار؛ بل هم بينوا من البراهين العقلية التي تعلم بها العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء ألبتة»[229].

أما الموازين الخمسة التي ادعى الغزالي استخراجها من القرآن، فليست في نظر ابن تيمية إلا «منطق اليونان بعينه غيّر عبارته»[230]؛ والتحقيق أن ابن تيمية هو نفسه يسلم بوجود بعض هذه الاستدلالات في الفطرة الإنسانية، مثل التلازم والسبر والتقسيم والشكل الأول من القياس الحملي[231]، فلا ينفي إلا الشكل الثاني والثالث الذين يعدهما «تطويلاً

(225) المصدر نفسه، ص.297.
(226) المصدر نفسه، ص.323.
(227) المصدر نفسه، ص.333؛ ص .371.
(228) المصدر نفسه، ص.371؛ ص .384.
(229) المصدر نفسه، ص.324.
(230) المصدر نفسه، ص.373.
(231) المصدر نفسه، ص.283-297.

قليل الفائدة كثير التعب»، فيكون ابن تيمية قد أنكر على الغزالي اتباع اليونان في الجانب التصنيعي المتكلف من أقيستهم، وليس في الأصل الطبيعي الذي تنبني عليه.

ج ـ أن هذه الموازين **مشتركة** بين الأمم: مارست الأمم هذه الموازين في مختلف الأزمنة والأمكنة من غير أن تسمع بمنطق اليونان، بل وقبل أن تظهر أمة اليونان ويضع المنطقَ أحدُ أفرادها[232]؛ ولا تشترك الأمم في صور هذه الموازين فحسب، بل أيضاً تشترك في مادتها، ذلك أن مبادىء مقدماتها لا بد وأن تكون أمراً ضرورياً في النفوس حتى تكون نتائجها صادقة وعادلة، ولا صدق ولا عدل بغير اعتقادات أصلية صحيحة؛ ومتى اشترك الناس في صور الموازين وموادها معاً، فإن هذه الموازين تعد من لوازم الإنسانية[233].

د ـ أن هذه الموازين **عملية**: يتجلى الوصف العملي في الموازين العقلية من وجهين: **أحدهما، وجه منفعي**، وهو أن هذه الموازين، وإن اختلفت صورها، فإن مدار الاستدلال على المواد التي توزن بها[234]، ولا شيء من هذه المواد يختص بهذه الصورة أو تلك، ولا يراعي في تخير إحداها إلا ما يحصل به مزيد من العلم بأحوال الشيء المطلوب؛ **والثاني، وجه مضموني**، وهو أن هذه الموازين تقتنص موادها أساساً مما أسماه المناطقة بـ «المشهورات»، وتتضمن كل ما دخل في باب مكارم الأخلاق، وما أسموه بـ «الوهميات»، وتتضمن كل القضايا التي تمثل ما هو غير محسوس بالمحسوس؛ ولما كانت هذه الموازين الطبيعية تعتمد أصلاً المواد الخلقية والحسية، فإنها تضفي على المشهورات من اليقين ما لا تضفيه على ما سمي بـ «الأوليات»، لأن الأولى محققة في الأعيان، بينما الأخرى ليست إلا مقدرة في الأذهان، فضلاً عن أن ما بالذهن لا تعرف حقيقته إلا بالعين.

هـ ـ أن هذه الموازين الطبيعية هي عبارة عن الطرق التي يعرف بها **تماثل** المتماثلات **وتباين** المتباينات[235]: إن مقتضى العدل الذي تنبني عليه هذه الموازين يوجب أن تكون متضمنة للوسائل الموصلة إلى التسوية في الأحكام بين الأمور المتماثلة وإلى التفرقة بين الأمور المختلفة؛ وليست هذه الوسائل إلا «الأوصاف المشتركة»، فإن ثبت وجودها في الأشياء، قضينا باستوائها في الحكم؛ وإن انتفى هذا الوجود، قضينا باختلافها في الحكم؛ ولا عبرة بهذه الأوصاف المشتركة مجردة عن موصوفاتها وعن المقابلة بين هذه الموصوفات. فحقيقة الميزان أنه لا ينفك عن وزن الأمور الجزئية المعينة، كما لا ينفك عن اعتبار بعضها ببعض

(232) المصدر نفسه، ص.372-374.

(233) المصدر نفسه، ص.430.

(234) المصدر نفسه، ص.200.

(235) المصدر نفسه، ص.371؛ ص .382.

مثنى مثنى، مع وزن كل واحد من الموزونين بمحضر الآخر، وليس في مغيبه[236]، لأن ذلك أدل على العدل الذي هو أصل الميزان.

و ـ أن هذه الموازين الطبيعية هي طرق استدلالية قائمة على علاقة **اللزوم**: ذلك أن الفطرة تدرك من الأشياء المعينة لوازمها المعينة، بحيث يكون كل ميزان منها دليلاً لزومياً يتركب من مقدم هو الملزوم ومن تال هو اللازم، وحكمه أن صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم أو، كما قيل، لازم الحق حق، وأن كذب اللازم يستلزم كذب الملزوم أو، كما قيل، ملزوم الباطل باطل؛ لذلك، أمكن صوغ بعضها بصيغة قياس التمثيل، أو بصيغة قياس الشمول المصنَّع[237]، نظراً لأن الضابط في الأول أن يلزم الفرع عن الأصل، والضابط في الثاني أن تلزم النتيجة عن المقدمتين، فيكون اللزوم هو الأصل فيهما معاً.

2.1.3.5 ـ **أصناف الموازين الفطرية**: تنقسم هذه الموازين الطبيعية إلى قسمين أساسيين: قسم يأخذ بالاشتراك، وقسم يأخذ بالاختلاف؛ أما القسم الأول، فينبني على اعتبار الجامع بين الأفراد، وهو على ضربين: **أحدهما**، الميزان الذي يعتبر الجامع المتماثلةَ أفرادهُ؛ **والثاني**، الميزان الذي يعتبر الجامع المتفاضلةَ أفرادهُ؛ فإن كان الأول، فهو قياس «الطرد»، وإن كان الثاني فهو قياس «الأولى»؛ وأما القسم الثاني، فينبني على اعتبار الفارق بين الأفراد، وهو كذلك نوعان: **أحدهما**، الميزان الذي يعتبر الفارق اللازم عن التضاد، **والثاني**، الميزان الذي يعتبر الفارق اللازم عن التعيين، فإن كان الأول، فهو «قياس العكس»، وإن كان الثاني، فهو «الاستدلال بالآيات»؛ فلنبسط الآن القول في خصائص هذه الموازين الطبيعية الأربعة واحداً واحداً، كما فصلها ابن تيمية.

أ ـ **قياس الطرد**: يختص قياس الطرد بالخصائص الآتية:

ـ أنه يقوم على مبدإ اعتبار الشيء بمثله: معلوم أن مقتضى الاعتبار هو استخراج حكمة من الأمر المعتبر يُنْتَفَعُ بها في العمل، وبما أن المعتبر به هو المثل أو النظير، فإن الحكمة المستخرجة تكون مستندة إلى تبين التماثل بين الشيئين.

ـ أنه ينبني على مبدإ التسوية بين المتماثلين: يطلب هذا الاستدلال الوصف الذي يتماثل به الشيئان، فيجعل لهما حكماً واحداً بمقتضى هذا الوصف الجامع، كما إذا رأى المستدل هذا المكذب للرسل، وهذا المكذب للرسل، فحكم على تكذيب الرسل الذي يشتركان فيه بكونه يوَرِّثُ الهلاك[238].

---

(236) المصدر نفسه، ص.272.

(237) المصدر نفسه، ص.383.

(238) المصدر نفسه، ص.371.

ـ أنه هو الأصل الثبوتي لقياس التمثيل وقياس الشمول: يرجع قياس الطرد إلى القضية الكلية الشرطية التالية، وهي: «إذا **ثبت** الوصف الجامع،**ثبت** معه الحكم»؛ ومعلوم أن قياس التمثيل يشتمل على الجزئيات المحققة لهذه القضية الشرطية نحو: «هذا الشيء يتصف بوصف ما، فحكمه حكم هذا الشيء النظير»، ومعلوم أيضاً أن قياس الشمول يجعل من هذه القضية الشرطية مقدمته الكبرى[239].

ب ـ قياس الأولى: يتصف قياس الأولى بالأوصاف التالية:

ـ أنه ليس بقياس شمول ولا بقياس تمثيل: ذلك أن قياس الشمول يسوّي بين جميع الأفراد المندرجة فيه، فيكون حكمه في الواحد كالحكم في الجميع، بينما قياس الأولى ينفي هذه التسوية؛ وأن قياس التمثيل، وإن قدم الأصل على الفرع، من حيث إن الأصل هو مصدر الحكم والفرع هو مقصده، فإنه يسوي بينهما في نسبة الحكم إليهما، بينما قياس الأولى لا يمنعه البناء على حكم الأصل من أن يقدم الفرع على الأصل في هذه النسبة[240].

ـ أن مبناه على أن الفرع أحق بالحكم من الأصل: لما كانت الصفات التي يحكم بها على الطرفين، منها ما هو محمود ومنها ما هو مذموم، فإن المبدأ الذي ينبني عليه هذا القياس تتفرع عليه القاعدتان المتكاملتان التاليتان:

* **قاعدة الإيجاب:** أن ما ثبت للأصل من صفات محمودة، فإن ثبوته للفرع أولى.

* **قاعدة السلب:** أن ما انتفى عن الأصل من صفات مذمومة، فإن انتفاءه عن الفرع أولى.

ويمكن أن يتفرع عن هاتين القاعدتين قانون خِطابي، نسميه «قانون القلب»:

* **قانون القلب:** إذا كان الفرع أولى من الأصل بصفة معينة، فإن الأصل أولى من الفرع بنفي هذه الصفة.

ـ أن أسماء الصفات التي تنسب إلى الأصل والفرع ينبغي أن تدل عليهما بطريق يقر بمبدإ التفاضل بينهما، وإن اشتراكا في قدر من معانيها، أي «بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده»، وهو ما يعرف في الاصطلاح بطريق «التشكيك»[241]؛ فلفظ «الوجود»، مثلاً، يطلق على الواجب كما يطلق على الممكن، ولكنه أكمل في الواجب منه في الممكن، فيكون أصل معنى الوجود كلياً ذهنياً يشترك فيه الواجب والممكن، لكنهما يتفاضلان في تحقق معنى الوجود فيهما.

---

(239) المصدر نفسه، ص.383.

(240) المصدر نفسه، ص.150.

(241) المصدر نفسه، ص.155.

ـ أنه أنسب قياس للاستدلال على التنزيه الإلهي: ذلك أن الحق سبحانه لا يماثله غيره في شيء من الأشياء حتى يجوز أن يتساويا في الحكم، فيفيدنا هذا القياس في بيان التفاوت الذي لا يدرك قدره بين الخالق والمخلوق، ويكون ذلك كما يلي:

ـ أن الخالق أحق بصفات الكمال من غيره، حيث إن ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه من وجه من الوجوه، يثبت له بطريق أولى (قاعدة الإيجاب).

ـ أن الخالق أبعد عن صفات النقص من غيره، حيث إن ما ينتفي عن غيره من نقص، ينتفي عنه بطريق أولى(242) (قاعدة السلب).

ـ وإذا كان الخالق أحق من كل مخلوق بالأمور الوجودية، فإن المخلوق أحق من الخالق بالأمور العدمية (قانون القلب).

ج ـ **قياس العكس:** يختص قياس العكس بالخصائص الآتية:

ـ يقوم على مبدإ اعتبار الشيء بضده(243): فما دام الاعتبار هو طلب حكمة عملية، والمعتبر به الضد، فإن الحكمة المستخرجة تكون مستندة إلى تبين وجوه الاختلاف بين الشيئين.

ـ ينبني على مبدإ التفرقة بين المختلفين: يطلب هذا الاستدلال الوصف الذي به يفترق هذا الشيء عن ذاك، فيجعل له حكماً مختلفاً بمقتضى هذا الوصف المفرّق (أو الفارق)، كما إذا رأى هذا المكذب للرسل وهذا المتبع للرسل، فحكم على اتباع الرسل بأنه يجنب الهلاك.

ـ أنه هو الأصل العدمي لقياس التمثيل وقياس الشمول: يرجع قياس العكس إلى القضية الكلية الشرطية التالية: وهي: «إذا **انتفى** الوصف الجامع، **انتفى** معه الحكم»؛ فإذا كان قياس التمثيل يتم بإبداء الجامع، فإن عدمه، وهو ما يعرف باسم «الفرق»، يكون بإبداء الفارق، كما أن الشكل الثاني من قياس الشمول لا ينتج إلا القضية المنفية، ما دام يستند إلى مبدإ مقتضاه أن كل شيئين ثبت لأحدهما ما انتفى عن الآخر، فهما مختلفان.

د ـ **الاستدلال بالآيات:** يتصف الاستدلال بالآيات بالأوصاف الآتية:

ـ أنه ليس قياساً شمولياً ولا استدلالاً استقرائياً(244): فقياس الشمول، في اصطلاح المناطقة، استدلال بالكلي على الجزئي، كما أن الاستقراء عندهم هو استدلال بالجزء على الكل(245)، وليس كذلك الاستدلال بالآيات، لأن العلاقة الاستدلالية التي ينبني عليها لا

---

(242) المصدر نفسه، ص.150؛ **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء الأول، ص. 30-31.

(243) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص .371.

(244) المصدر نفسه، ص.163.

(245) المصدر نفسه، ص.159؛ ص .162.

تجمع بين ملزوم ولازم، أحدهما كلي، والآخر جزئي؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن تيمية يقدح في كل من التعريفين التقليديين لقياس الشمول وقياس التمثيل، ويقرر أن قياس الشمول إنما هو على الحقيقة استدلال بكلي على ثبوت كلي آخر لجزئيات ذلك الكلي(246)، حيث إنه لا يُستَدَل فيه بالحد الأوسط، وهو كلي، على الحد الأصغر حتى يقال إنه استدلال بكلي على جزئي، وإنما يستدل بالحد الأوسط على ثبوت الحد الأكبر، وهو كلي، للحد الأصغر الذي هو أحد جزئيات هذا الكلي، كما إذا قلنا «النبيذ مسكر وكل مسكر حرام»، فلا نستدل بـ «المسكر» على «النبيذ»، وإنما على أن حكم التحريم المتوسط بالمسكر ثابت للنبيذ الذي هو أحد أفراده، فوجه لزوم النتيجة في هذا الاستدلال هو أن ما ثبت للكلي فقد ثبت لكل واحد من جزئياته؛ كما أن ابن تيمية يقرر أن الاستقراء هو في الحقيقة استدلال لزومي حقيقي قائم بشرط الدليل(247)، بمعنى أنه إذا ثبت وجود حكم ما بصدد كل جزئية من الجزئيات التي تندرج في كلي مشترك، وجب أن يكون هذا الحكم قائماً بوظيفة اللازم، ويكون ذاك الكلي المشترك قائماً بوظيفة الملزوم، بحيث لا يتخلف قط الحكم عن الكلي المشترك.

وإذا نحن دققنا النظر في هذا التصحيح لتعريف قياس الشمول والاستقراء، وجدنا أن ابن تيمية في نهاية المطاف يرجع الأول إلى لزوم الكلي للكلي ولزوم الكلي للجزئي(248)، ويرجع الثاني إلى الاستدلال بأحد الكليين المتلازمين على الآخر أي لزوم الكلي للكلي، فينتفي بذلك أن يكون الاستدلال بالآيات قياساً شمولياً بالتعريف التَّيْمِي ما دام هذا الأخير تركيباً للزومين مختلفين، ويجوز عند ابن تيمية أن يكون هذا الاستدلال أصلاً يتفرع عليه الاستقراء كما سنرى بعد حين.

ـ أنه ليس قياس تمثيل: يرى ابن تيمية أن القول بأن التمثيل هو استدلال بجزئي على جزئي باطل؛ ويرجع مجمل دليله إلى أن بنية التمثيل أعقد من ذلك، وأن نقل حكم أحد الطرفين إلى الآخر لا يصح إلا بثبوت جامع مشترك بينهما، مما يجعل هذه البنية تتضمن لزومات متعددة: لزوم الجامع للطرفين ولزوم الحكم للجامع ولزوم الحكم للطرفين، لكن لا واحد من هذه اللزومات هو استدلال بجزئي على جزئي وإنما كلها إما استدلال بكلي على كلي وإما استدلال بجزئي على كلي، وليس ذلك استدلال بمجرد ثبوت الحكم الجزئي على ثبوته لجزئي آخر كما قيل.

ومتى كان قياس التمثيل تركيباً للزومات متعددة ليس فيها لزوم جزئي لجزئي، فإنه

---

(246) المصدر نفسه، ص.202-203.

(247) المصدر نفسه، ص.201.

(248) المصدر نفسه، ص.204.

يختلف عن الاستدلال بالآية الذي هو بحق لزوم جزئي من جزئي مثل استدلالنا بطلوع شمس معين على وجود نهار معين، ولا يقف اختلافهما عند هذا الحد، بل إن العلاقة اللزومية في الاستدلال بالآية قد تتمتع بخاصية «التناظر»، أي أنها علاقة تلازمية يستدل فيها بأحد الطرفين على الآخر من غير تخصيص ولا توجيه، بحيث يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ومن انتفائه انتفاؤه، بمعنى أن كلاً منهما ينزل منزلة الطرف الملازم، أي طرفاً «مطابقاً للآخر في العموم والخصوص»[249]، وليس لازماً فحسب، على خلاف قياس التمثيل الذي يقتصر على اللزوم غير المنعكس أو الموجه، فيستدل بالأصل على الفرع وليس العكس، طبقاً للمبدإ الأصولي العام أن الأصل هو الذي يقاس عليه وأن الفرع لا يجوز القياس عليه.

ـ أنه ليس استدلالاً لزومياً قابلاً للانعكاس فحسب، بل هو استدلال، باصطلاحنا، «تزاوجي»: المقصود بـ «التزاوج» أن يكون اللزوم قابلاً لأن يُقْضَى فيه بالقضاء الجزئي والقضاء الكلي معاً، فيكون استدلالاً بالجزئي المعين على الجزئي المعين كاستدلالنا بطلوع شمس معين على وجود نهار معين، والعكس بالعكس ما دام يتصف بالتلازم من الطرفين، كما يكون استدلالاً بالكلي المجرد على الكلي المجرد كاستدلالنا بطلوع الشمس العام على وجود النهار العام، والعكس بالعكس أيضاً. غير أن هذا التزاوج لا يتناظر، وإنما هو تزاوج موجَّه؛ والدليل على ذلك أن الأصل فيه هو القضاء الجزئي، فيكون القضاء الكلي فرعاً له، بحيث إذا تحقق الاستدلال الجزئي، تحقق الاستدلال الكلي، وليس إذا تحقق الاستدلال الكلي، تحقق الاستدلال الجزئي[250].

ـ أنه أساساً استدلال على الوجود، أو قل هو «استدلال وجودي»: إذ بفضله يقام الدليل على وجود المطلوب، فلما كان الملزوم جزئية مخصوصة، فإنه يترتب عليها لازم لا يكون إلا جزئية مخصوصة، ومعلوم أن ما تعلق بالجزئية المخصوصة تعلق بذات موجودة وجوداً متعيناً؛ ولا عجب حينئذ أن يجعل ابن تيمية من الاستدلال بالآيات الدليل الخاص بإثبات وجود الله كما جعل ابن رشد دليل الاختراع والمتكلمون دليل الحدوث قائمين بنفس الإثبات، فيقول: «إن كل ما سوى الرب مستلزم لنفسه المقدسة بعينها، يمتنع وجود شيء سواه بدون نفسه المقدسة»[251]، بمعنى أن وجوده سبحانه وتعالى شرط ضروري لوجود كل ما سواه، لأن كل شيء سواه آية له أي دليل عليه.

ـ أن الاعتبار الزماني المكاني الذي يقترن بالوجود يجعل منه استدلالاً على ضربين:

---

(249) المصدر نفسه، ص.163.

(250) المصدر نفسه، ص.153.

(251) المصدر نفسه، ص.153.

«استدلال مطرد» و «استدلال غير مطرد»[252]؛ أما الاستدلال بالآيات المطرد فهو ما كان اللزوم فيه علاقة دائمة، بمعنى أن زمان الطرفين المرتبطين بها غير محدود؛ وأما الاستدلال بالآيات غير المطرد فهو ما كان اللزوم فيه علاقة غير دائمة، بمعنى أن زمان الطرفين المرتبطين بها مدته محدودة.

ـ أنه استدلال يحتمل النظر إليه من جهتين: من جهة الوجود الخارجي ومن جهة التصور الذهني؛ فإن نُظِرَ إليه من جهة الوجود الخارجي، كان اللازم عبارة عن موجود بعينه يكون له تعلق بمقتضى الخَلْق؛ وإن نُظِرَ إليه من جهة التصور الذهني، كان هذا اللازم المعين مستلزماً لمعنى مطابق لهذا الوجود المعين ومتحقق بتحققه، ويكون له تعلق بمقتضى **العلم**؛ وإذا أخذنا بهاتين الجهتين في إثبات وجود الله، فإن كل ما سوى الله من الموجودات المعينة يستلزم من جهة الوجود الخارجي وجود ذاته سبحانه بوصفه **الخالق** لهذه الموجودات المعينة، كما أن المعاني الكلية أو الماهيات اللازمة عن هذه الموجودات، تستلزم من جهة التصور الذهني وجود ذاته تعالى بوصفه **المُعلِّم** لهذه المعاني المطلقة. «فكما أنه خالق الموجودات العينية، فهو، على حد تعبير ابن تيمية، المعلم للماهيات الذهنية؛ فالموجودات الخارجية آيات مستلزمة لوجود عينه، وإذا تصورتها الأذهان معينة، فهو المعلم لهذا المتصور، إذ الصور الذهنية أيضاً من آياته المستلزمة لوجود عينه، لكنها تدل مع ذلك على هدايته وتعليمه»[253].

2.3.5 ـ **التأصيل الشرعي للعقل**: يؤكد ابن تيمية أن الاشتغال بالمنطق اليوناني المنقول أدى بأصحابه إلى الاعتقاد بأن العقل مختص بالاستدلال وأن السمع مختص بالخبر، فجعلوا العقل أصلاً للسمع، بحجة أنه هو الدليل على صحته والواسطة لحصول المعرفة به، وأوجبوا تقديمه عليه متى حصل التعارض بين الدليل العقلي والنص الشرعي[254].

غير أن هذا الاعتقاد في التباين بين طريق العقل وطريق النقل مع ما يترتب عليه من القول بأصالة العقل وبضرورة تقديمه على الشرع لا يمكن قبوله، لأنه ثمرة تأثير الإلهيات اليونانية التي استند إليها المنطق والتي تخالف المعرفة الإلهية الإسلامية، أصولاً وفروعاً؛ فلا نزاع في أن الإلهيات اليونانية قامت على أساس أن العقل هو أصل الوجود، حتى عددت العقول وجعلت منها آلهة متعاونة على حفظ نظام هذا العالم؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلا يكون هذا العقل إلا عقلاً غير شرعي، لا يوافق ما تضمنته الأديان عامة والدين الإسلامي خاصة؛ وعلى هذا، فإنه يتوجب ترك هذا العقل غير الشرعي وطلب عقل غيره لا يسوغ الإعراض عن الشرع ولا معارضته بأي وجه من الوجوه[255]، فكيف إذن يجعل ابن تيمية

---

(252) المصدر نفسه، ص.164.

(253) المصدر نفسه، ص.153.

(254) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء الأول، ص .4.

(255) المصدر نفسه، ص.168.

العقل مقبلاً على الشرع وموافقاً له؟، أو قل ما هي مبادىء هذا العقل الشرعي الذي رام ابن تيمية تأسيسه، حتى يكون أصلاً يُرْجَع إليه في تأصيل المنقول المنطقي؟

1.2.3.5 ـ العقل الشرعي عقل عملي ممدوح: إن مراد المتفلسفة من العمل هو «الحكمة العملية» التي تنحصر في أمور ثلاثة، هي: «تهذيب الأخلاق» و «تدبير المنزل» و «سياسة المدينة»؛ وإذا كان في هذه الأمور ما ينفع الناس في دنياهم وتصلح به أحوالهم في عمارة الأرض مما لا يخالف الشرع، فإنها تقصر قصوراً عن إفادة ما يشتمل عليه المدلول الإسلامي للعمل؛ ذلك أن هذا المدلول يجعل العمل مقروناً باتباع ما جاء به الشرع، سواء تعلق بالمعاملات أو بالعبادات[256]، فلا يكتفي بالمعاملات في دلالتها الدنيوية الصرف كما هو مضمون الحكمة العملية الفلسفية، بل يُحتاج فيها إلى طلب الانتفاع بها في الآجل؛ وفضلاً عن التعبد الخفي الذي يجب أن يقترن بالمعاملات، فإنه لا عمل يصح بغير الاشتغال بالطاعات والقربات المأمور بها[257] والتي استحق القائم بها على وجهها المطلوب المدح من الله عز وجل[258].

وعلى هذا الأساس، يكون دليل العقل الشرعي عند ابن تيمية أكثر الأدلة تغلغلاً في العمل، وقد تقدم لنا أن العقل عند ابن تيمية يختص بأوصاف هي: **أولاً**: أنه صفة عملية وليس جوهراً مستقلاً؛ **وثانياً**: أن هذه الصفة تنسب إلى أكثر الجوارح الإنسانية ظهوراً بالعمل، وهي القلب؛ **وثالثاً**: أنه يشتغل بالعمل الدنيوي مع رؤية الآجل فيه؛ **ورابعاً**: أنه يتوسل إلى الله بأعمال العبادة المسنونة.

2.2.3.5 ـ الوصف الشرعي يقابل الوصف البدعي وليس الوصف العقلي: لقد ساد الاعتقاد بسبب تأثير الأصول الإلهية للمنقول المنطقي بأن العقل والشرع متقابلان، بحيث صارت مسألة هذا التقابل مسلمة في الأذهان تنبني عليها أحكام حتى عند أولئك الذين لا يقبلون أن يستندوا في هذه الأحكام إلى المنقول المنطقي، فضلاً عن الاستناد إلى أصوله في الإلهيات اليونانية؛ والتحقيق أن المقابلة الصحيحة هي التي تكون بين «الشرعي» و «البدعي»، ذلك أن «الشرعي» هو وصف يقوم بكل ما كان موافقاً لما أنزل الله سبحانه في كتابه العزيز ولما ثبت عن الرسول عليه السلام من أقوال وأفعال وإقرارات، بحيث لو جاز أن يكون «العقلي» معارضاً له، لكان هو الوصف الذي يقوم بكل ما يخالف الكتاب المنزل والسنة المطهرة، وهذا باطل؛ فلا يمكن أن يكون هذا المخالف إذن إلا ما اصطلح عليه باسم «البدعة»، فالبدعة تقابل الشرعة[259]، وهي باطلة والشرعة صحيحة. وإذا ثبت أن العقل

---

(256) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص .446.

(257) المصدر نفسه، ص.150.

(258) المصدر نفسه، ص.446-451.

(259) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء الأول، ص.198.

الشرعي لا يضاده العقل الاستدلالي وإنما العقل البدعي، ثبت أيضاً أن العقل الشرعي قد يكون **استدلالياً** كما يكون **سمعياً**؛ فالسمعي هو الدليل الشرعي الذي لا يتوصل إلى العلم به إلا بإخبار الرسول نحو أنباء المعاد؛ أما الاستدلالي، فهو الدليل الشرعي الذي يتوصل بالعقل الاستدلالي إلى العلم به نحو ما جاء في القرآن الكريم من أدلة التوحيد والتنزيه.

3.2.3.5 ـ العقل الشرعي أصل للعقل الاستدلالي: يتمتع العقل الشرعي بوصفين لا وجود لهما في العقل الاستدلالي، وهما: «الاستقلال» و «الاتفاق».

أما الاستقلال، فيتصف به العقل الشرعي من الوجهين الآتيين:

أ ـ أن العقل الشرعي يستند إلى القول الصادق وإلى الدليل الصحيح، فلا يجوز قط أن يكون خبر الرسول على خلاف ما أخبر به، ولا أن تكون إحدى مقدمات دليله كاذبة، ولا أن يتكلم بلا علم، ولا أن يجادل في الحق متى تبين[260]، بينما العقل الاستدلالي قد يسلم صاحبه بمقدمات كاذبة، ويبني عليها نتائجه، سواء مع نفسه أو مع مناظره، ويستنتج منها ما ليس بالضرورة لازماً عنها، حيث إنه قد يخطىء في هذا الاستنتاج كما أنه قد يصيب فيه، حتى «إن أساطين الفلسفة يزعمون أنهم لا يصلون فيه (أي العلم الإلهي) إلى اليقين، وإنما يتكلمون فيه بالأوْلَى والأحرى والأخلق»[261]، فكان العقل الاستدلالي محتاجاً إلى أساس يستند إليه فيما يعتقده من مقدمات وما يتوسل به من مسالك، وما ذاك إلا العقل الشرعي الذي يجمع إلى صدق الخبر صحة الدليل.

ب ـ أن العقل الشرعي لا يسلم بكل ما احتج به العقل الاستدلالي، بينما العقل الاستدلالي يسلم بكل ما أخبر به العقل الشرعي ودل عليه[262]: ذلك أن العقل الاستدلالي دل على أنه يجب تصديق الرسول فيما نقل إلينا وطاعته فيما أمرنا به[263]، كما دل على أن علمه يباين علوم غيره مباينة غير محدودة بحيث تختلف عن المباينة التي تكون بين الصناعات العلمية والعملية، إذ لا يصير الإنسان رسولاً بمحض إرادته، ولا يحصّل علمه الشرعي باجتهاده كما يمكنه أن يصير عالماً بهذه الصناعات كعلم الراسخين فيها[264]؛ ومتى قامت الدلالة على صدق الرسول واختصاصه بعلم لا يُضاهَى، لزم صاحبَ العقل الاستدلالي أن يرد علمه إليه فيما وقع النزاع فيه، وأن يصححه على مقتضى ما جاء به فيما بدا مخالفاً له، لأن القصور لن يكون إلا من جانب أدلته العقلية، إن كذباً في مقدماتها أو فساداً في استلزاماتها.

---

(260) المصدر نفسه، ص.199-201.

(261) المصدر نفسه، ص.159.

(262) المصدر نفسه، ص.138.

(263) المصدر نفسه، ص.170.

(264) المصدر نفسه، ص.140.

وأما **الاتفاق**، فيتصف به العقل الشرعي من الوجوه الآتية:

أ ـ أن العقل الشرعي مُتَّفَق على أصوله، بينما العقل الاستدلالي مُخْتَلَف في مبادئه الضرورية ومعارفه النظرية[265]: ليس يخفى أن المتوسلين بالاستدلالات المجردة يختلفون فيما يدَّعون من دعاوى وما يقيمون من أدلة وما ينسبون إلى مقدماتها من كونها معلومة بضرورة العقل أو كونها حاصلة باستعمال النظر؛ ولا يتناول اختلافهم ما يعدونه من باب السمعيات فقط، باعتبار أن النصوص حمالة لوجوه، بل يتناول ما ينسبونه إلى باب العقليات المحض، حتى إن هذا الاختلاف يبلغ إلى حد أن الأدلة المتناقضة تتوارد على المسألة الواحدة، فهذا يثبتها وهذا ينفيها، وكل يدعي فيها تحصيل القطع العقلي[266].

ب ـ أن العقل الشرعي يورّث الاتفاق للعقل الاستدلالي: إن الاختلاف في العقل الاستدلالي يكون على قدر البعد عن العقل الشرعي، فكل من كان عنه أبعد، كان التنازع في معقولاته أعظم؛ والعكس بالعكس: كل من كان إليه أقرب، كان التنازع في معقولاته أقل، حتى إنه من الممكن إقامة ترتيب بين أصحاب العقل الاستدلالي في الممارسة التراثية بحسب درجات اختلافهم، فأقلهم اختلافاً أهل الإثبات من المتكلمين، يليهم المعتزلة الذي انقسموا إلى فرقتين عظيمتين: بغداديين وبصريين، ثم الشيعة الذين هم أعظم تفرقاً من هؤلاء، فقد قيل أنهم يبلغون اثنين وسبعين فرقة، أما «الفلاسفة، على حد قول ابن تيمية، فلا يجمعهم جامع، بل إنهم أعظم اختلافاً من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصاري [...]، فلو حُكِيَ اختلافهم في علم الهيئة وحده، لكان أعظم من اختلاف كل طائفة من طوائف أهل القبلة، والهيئة علم رياضي حسابي هو من أصح علومهم، فإذا كان هذا اختلافهم فيه، فكيف باختلافهم في الطبيعيات والمنطق! فكيف بالإلهيات!»[267].

4.2.3.5 ــ أن العقل الشرعي مقدم على العقل الاستدلالي: يختص العقل الشرعي بوصفين لا وجود لهما في العقل الاستدلالي، وهما «الضرورة» و «التميز»[268].

أما **الضرورة**، فيتصف بها العقل الشرعي من الوجهين التاليين:

أ ـ أن الصدق وصف لازم للعقل الشرعي، بينما هو ليس وصفاً لازماً للعقل الاستدلالي: إن العقول تختلف باختلاف الأفراد كما تختلف باختلاف الأحوال، فقد يعلم هذا بطريق الاستدلال العقلي ما لا يعلمه ذاك بهذا الطريق، وقد يهتدي الإنسان في حال معينة إلى الاستدلال على ما لم يكن قادراً على أن يستدل عليه في حال قبلها؛ هذا، على

---

(265) المصدر نفسه، ص.156؛ ص .194.

(266) المصدر نفسه، ص.144-148.

(267) المصدر نفسه، ص.157-158.

(268) المصدر نفسه، ص.164-168؛ ص .183.

خلاف العقل الشرعي الذي لا يخبر إلا بالحقائق الثابتة في أنفسها ولا يدل إلا عليها.

ب ـ أن المعلوم من الشرع بواسطة العقل الشرعي يَرْجَحُ ما يعلم منه بواسطة العقل الاستدلالي: إن من تلقى عن الرسول خطابه مشافهة أو تواترت لديه أخباره، لا بد وأن يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيره ممن توسل في تبين هذا المراد بالعقل الاستدلالي، فلا يقوم علمه الاستدلالي النظري حجة على من كان علمه ضرورياً متى اختلفت معرفتهما بمراد الرسول، وإلا لزم تقديم النظري على الضروري، وهذا واضح الفساد[269].

أما التميز، فيتصف به العقل الشرعي من الوجهين الآتيين:

أ ـ أن العقل الشرعي حاكم على غيره، بينما العقل الاستدلالي محكوم عليه: إن وحدة العقل الاستدلالي أمر مشكوك فيه، بل إن في قضايا هذا العقل ومناهجه من التباين ما يدعو إلى الاعتقاد بتعدد العقول الاستدلالية، «فليست العقول شيئاً واحداً بيناً بنفسه»[270]، ومتى جاز أن تتعدد العقول الاستدلالية، فقد قامت الحاجة إلى حاكم واحد دائم يفصل بينها فيما اختلفت فيه وتغيرت، ولا حاكم أبلغ وحدة ولا أكثر دواماً من العقل الشرعي المنزل.

ب ـ أن العقل الشرعي يخبر بما يعجز العقل الاستدلالي عن إدراكه: إذ أنه ينبىء بما يجاوز طورِ العقل، ولا يشتغل بما يناقض مقتضى العقل؛ وشتان بين المناقضة والمجاوزة، فالأولى تَنَكُّر للاستدلالات العقلية الأصلية التي أثبت بها الشرع ما جاء به من أخبار صادقة، والثانية إظهار لمعارف تبهر أنوارها القلوب وتدهش أسرارها العقول، فـ «الرسل لا يخبرون بمحالات العقول، بل بمحارات العقول»[271].

5.2.3.5 ـ العقل الشرعي موافق للعقل الاستدلالي الصحيح: ينطلق ابن تيمية من مبدإ أساسي، وهو أن «الحق لا يتناقض» أو أن «القواطع لا تتعارض»، فكما أنه لا ينبغي أن تتضارب الأدلة القطعية لكل من العقلين فيما بينها، فكذلك ينبغي ألا تتعارض الأدلة النقلية القطعية والأدلة الاستدلالية القطعية فيما بينهما. غير أن هذه الموافقة بين أدلة العقل الشرعي وأدلة العقل الاستدلالي تقتضي التمييز في دليل العقل الاستدلالي بين الدليل الصحيح والدليل غير الصحيح. أما الأول، فليس هو ما ثبتت صحة صورته، لأن هذه الصورة قد يستوي فيها الدليل القطعي والدليل الظني، فتكون صحيحة في كليهما، بل هو ما جاءت مادته موافقة لمضامين الحقائق الشرعية، سواء بالنقل المباشر عنها أو بالاستفادة غير المباشرة

---

(269) المصدر نفسه، ص.185؛ ص .195.

(270) المصدر نفسه، ص.146.

(271) المصدر نفسه، ص.145.

منها عن طريق ما شهدت به الموجودات ودلت عليه؛ وأما الثاني، فليس هو ما فسدت صورته، لأن هذا الفساد لا يقبله المستدل، فبالأحرى ألا يقبله الشارع، بل هو ما جاءت مادته مخالفة لمضامين الحقائق الشرعية بأن كانت مقدماته كاذبة أو كانت فيها ألفاظ مجملة مشتبهة[272]. وإذا تقرر الفارق بين الدليلين، ظهر امتناع تعارض الدليل الشرعي والدليل الاستدلالي الصحيح، ويقيم ابن تيمية أدلة مختلفة على هذا الامتناع، نجملها في الأدلة الثلاثة الآتية:

أ ـ أن كل دليل للعقل الاستدلالي عارض العقل الشرعي يُعلم (بضم الياء) بطلانه بالعقل الاستدلالي نفسه[273]، ولا نحتاج في ذلك إلا إلى الاجتهاد في التأمل، حتى يظهر لنا وجه فساده وتناقضه، كما نجتهد في إبطال دليل الخصم عند التنازع في المعقول العلمي.

ب ـ أن من علم صحة الشرع بالعقل الاستدلالي لا يمكنه أن يقبل بمعارضة هذا العقل له، لأن ذلك يفضي به إلى التناقض[274]؛ فمن كان عنده العقل هو الشاهد على صحة النَّقْل، كان هذا العقل عنده كذلك شاهداً بأن كل ما خالف هذا النقل فهو باطل، فلا يمكن أن يُجَوِّز صاحبه بعد ذلك أن يشهد العقل بفساد هذا النقل، وإلا وقع في صريح التناقض، وصار عقله لا يصلح للاستدلال على الشرع، لا إثباتاً له ولا اعتراضاً عليه.

ج ـ أن من اشترط في العلم بصحة الشرع عن طريق الاستدلال عدمَ ظهور المعارض، فقد انتفى عنه الإيمان[275]، ذلك أنه لا يقال عنه: «إن عقله صدَّق الشرع»، حتى يكون قد جزم بصدقه وجزم بامتناع وجود المعارض الاستدلالي له، ومن لم يحصل منه هذا التصديق، فقد تعرض لفقد الثقة في خَبَر الشرع وانسلخ عن الإيمان به.

وعلى هذا، يكون كل دليل للعقل الاستدلالي معارضٍ للعقل الشرعي مفضياً، إما إلى الانحلال من العقل بالوقوع في التناقض، وإما إلى الانحلال من الشرع بالوقوع في الجحود؛ ولما كان العقل الشرعي ليس سمعياً فحسب، بل هو أيضاً استدلالي، فإن ما عارض العقل الشرعي يكون أيضاً معارضاً للعقل الاستدلالي الصحيح، ما دام هذا الأخير معدوداً من الجزء الاستدلالي الذي يدخل في الشرع. وإذا صح أن معارضة العقل الشرعي هي معارضة للعقل الاستدلالي ذاته، والعكس بالعكس، صح معه أيضاً أن الوقوع في الجحود هو وقوع في التناقض، أو بعبارة ابن تيمية: «كل ما [كان] أفسد في الشرع كان أفسد في العقل»[276] والعكس بالعكس، وبهذا، يكون قد بلغ مراده في جعل العقل المنطقي

---

(272) المصدر نفسه، ص.174.

(273) المصدر نفسه، ص.168؛ ص .194.

(274) المصدر نفسه، ص.177.

(275) المصدر نفسه، ص .177.

(276) ابن تيمية، منهاج السنة، الجزء الأول، ص .82.

الصحيح عقلاً شرعياً.

وعلى الجملة، فقد رام ابن تيمية، في «تهوينه» للمنطق من جهة مقتضاه الاتباعي، أن ينقل المنطق اليوناني من صورته المجتثة إلى صورة مؤسسة على الشرع تجلى تأسيسها الشرعي في أمرين اثنين: **أحدهما**: التأصيل الفطري للاستدلال، وذلك ببيان أنّ الأدلة العقلية الصحيحة هي موازين منزلة مشتركة بين الناس جميعاً وراسخة في العمل، وأنها تختص بالدلالة على ما به تتماثل المتماثلات وعلى ما به تختلف المختلفات، وبالانبناء على علاقة اللزوم الموسع، كما أنها تتضمن أساساً أنواعاً أربعة من الأدلة: قياس الطرد وقياس العكس وقياس الأولى والاستدلال بالآيات؛ **والثاني**: التأصيل الشرعي للعقل بتوضيح كيف أن العقل الشرعي يستند إلى العمل بمختلف صوره ويجمع إلى اعتبار السمع اعتبار جانب الاستدلال، نازلاً من العقل الاستدلالي منزلة الأصل المستقل والمتفق عليه والمقدم عليه تقديم ما هو ضروري بنفسه ومتميز عن غيره، بحيث يمتنع أن يتعارض صحيح أدلته مع صريح أدلة هذا العقل، حتى لا فرق بين الخروج عن المعقول والخروج عن المنقول، أو بين المعارضة والمجاحدة.

وحاصل الكلام في هذا الموضع أن ابن تيمية اشتغل بالتقريب المعرفي للمنطق، هذا التقريب الذي مبناه على التهوين، فاستخدم فيه آليات ثلاثاً تختلف باختلاف المقتضيات الثلاثة للأصل المعرفي التداولي: «الاتساع» و «الانتفاع» و «الاتباع». **إحداها**: آلية توسيع الاستدلال المنطقي، إذ جعل صورة الاستدلال قائمة على علاقة اللزوم حتى لا يدخل فيها اعتبار عدد العناصر ولا اعتبار العلية، كما جعل مادة الاستدلال تستوفي يقينها في المتواترات والمشهودات أكثر مما تستوفيه في غيرها من القضايا المستعملة في الأدلة المنطقية، حتى لا تُهمل المضامين العملية في مقدماتها؛ **والثانية**: آلية التأسيس العملي للمنطق، إذ جعل العقل هو الفعل الإدراكي الخاص بالقلب، حتى يترسخ وصفه العملي، كما جعل التعريفات والاستدلالات المنطقية تتوسل بالتمثيل، حتى يترسخ وصفها العيني؛ **والثالثة**: آلية التأسيس الشرعي للمنطق، إذ جعل الأدلة العقلية موازين فطرية وعملية حتى يقام بها العدل في العقول، فيسوي بين المتماثلات ويفرق بين المختلفات، كما جعل العقل متفرعاً من الشرع، حتى تتطابق صحة هذا مع صحة ذاك، وفساد هذا مع فساد ذاك.

وبهذا، يكون تقريب ابن تيمية المعرفي التهويني للمنطق قد صرف عنه التجريد الذي لحقه، بسبب جعل العقل جوهراً مختصاً بالنظر المجرد، هذا النظر الذي لا يطلب إفادة الغير ولا الاستفادة في الآجل، والذي يجعل المنطقي يبدو وكأنه إنسان عيٌّ بِدْعي[277]، وزوده بالسند العملي المعرفي الضروري لوصله بمجال التداول، وهو «قوة الإعمال»، إذ صارت

---

(277) المصدر نفسه، ص.222؛ ص .285؛ ص .286؛ ص .299؛ ص .300.

طرق الاستدلال المنطقية مؤسسة على موازين فطرية تتوسل بالطرق التمثيلية، وتُحصِّل اليقين بالمقدمات المشهورة والمتواترة، كما صار العقل عبارة عن فعل الإدراك المميز للقلب والمتطابق مع الشرع؛ ومتى أصبحت الشهرة والتواتر والتمثيل أوصافاً للاستدلال وأصبحت الفعالية الشرعية وصفاً للعقل، صارت المنفعة بشقيها: منفعة الغير ومنفعة الآجل، هي المعتبرة في العقل الاستدلالي، فـ «الشهرة» تدل على ما انتفعت به الأمم، و «التواتر» يدل على ما انتفعت به الأجيال، و «التمثيل» ينبه على ما انتفع به عامة الناس وخاصتهم، كما أن «الفعالية الشرعية» تنبه على ما يقع به الانتفاع في الآجل والعاجل؛ وواضح أن لا شيء أدل على «الإعمال» من هذا الانتفاع بالمعرفة، ما دام العمل الذي يقترن به هذا الانتفاع يجعل طلب مصلحة الذات محكوماً بطلب مصلحة الغير، ويجعل طلب المصلحة المشتركة العاجلة محكوماً بطلب المصلحة المشتركة الآجلة. وبهذه الخلاصة، نأتي على نهاية إثباتنا للركن الأخير من دعوى التقريب التداولي للمنطق.

وفي ختام هذا الفصل الذي خصصناه للتقريب التداولي للمنقول المنطقي، نجمل الأفكار التي وردت فيه، فنقول بأن هذا المنقول قد اتسم بأشكال متعددة من التجريد: تجريد تَولَّد من سقم العبارة، وتجريد تولد من قطع الصلة بالعمل النافع في الآجل والعاجل، وتجريد تولد من قطع الصلة بالعمل النافع للذات وللغير، مما أدى إلى قيام مناهضة للمنطق لم تبلغ مبلغها مناهضة لمنقول غيره، فاتُّهِم أصحابه في لغتهم بالركاكة والعي، وفي عقيدتهم بالقرمطة والزندقة، وفي معرفتهم بالتكلف والتحذلق.

فتعين بذلك القيام بتسديد المنقول المنطقي تسديداً عملياً، حتى تندفع عنه هذه الأشكال الثلاثة من التجريد؛ وقد تولى ابن حزم التسديد اللغوي للمنطق، فتوسل في ذلك بـ «مبدإ الاستعمال»، مقيماً المنطق على أساس من البيان، ومحققاً في فروق المألوف من الأسماء، ومستخدماً للمشهور من الأمثلة، كما انتهض الغزالي بالتسديد العقدي للمنطق، فتوسل في ذلك بـ «مبدإ الاشتغال»، مبيناً انفكاك المنطق عن المعتقد اليوناني، ومقيماً الاستدلال المنطقي على أساس من القرآن الكريم، ومبرزاً المطابقة بين صوره وبين مسالك الفقه التعبدية؛ واضطلع ابن تيمية أخيراً بالتسديد المعرفي للمنطق، فتوسل في ذلك بـ «مبدإ الإعمال»، مقيماً مناهج الاستدلال المنطقي على موازين القرآن الفطرية، وآخذاً فيها بأسباب الشهرة والتواتر والتمثيل العملية، وجاعلاً من العقل فعالية مصدرها القلب ومجالها الشرع.

نستنتج من هذا أن المنقول المنطقي لم يحظ بالقبول في مجال التداول الإسلامي العربي، حتى استبدَلَت أشكالُ تقريبه الثلاثة بوصفه التجريدي وصفاً تسديدياً يصله **استعمالياً** باللغة العربية، **واشتغالياً** بالعقيدة الإسلامية، **وإعمالياً** بالمعرفة الإسلامية العربية، وهذا هو بالذات مضمون دعوى التقريب التداولي التي عقدنا هذا الفصل لإثباتها، ولنمض الآن إلى بيان التقريب التداولي للأخلاق.

التقريب التداولي لعلم الأخلاق اليوناني

إن لفظ «الأخلاق» مفرده خُلُق (بضم الخاء واللام)، و «الخُلُق»، لغة، هو «الطبع»، واصطلاحاً، هو «الصفة السلوكية، محمودة كانت أو مذمومة»؛ واللفظ المقابل له في اللسان اليوناني هو: «إيتوس» (بمد الهمزة المكسورة)[278]، وهو لفظ قريب في النطق من لفظ: «إتوس» (بالهمزة المكسورة غير الممدودة)[279]، ومعناه: «العادة». وقد أخذت الممارسة التراثية بالمعنيين معاً: «الطبع» و «العادة»، في تصنيفها للصفات الخلقية، فجعلتها على ضربين: «ما هو طبيعي من أصل المزاج» و «ما هو مستفاد بالعادة والتدريب»، ورتبت عليهما مواقف ثلاثة: «القول بالطبع» و «القول بالتعود» و «القول بالتأليف بين الطبع والتعود»، ويرجع هذا الموقف الثالث إلى القول بأن القابلية للخُلُق تكون بالطبع، في حين يكون الرسوخ في الخُلُق بالتعود[280].

على أن الحد الفلسفي للخُلُق في الممارسة التراثية غلبت عليه صيغة التعريف التي جاءت عند «جالينوس» في كتابه: **الأخلاق**، وهي: «الخُلُق حال للنفس داعية للإنسان أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار»؛ فهذا «أبو علي مسكويه»، الذي اشتهر بلقب «مؤسس علم الأخلاق الإسلامي»، يُعرِّفه بكونه «حال للنفس داعية إلى أفعالها من غير فكر ولا رَوِيَّة»[281]، كما أن «أبا حامد الغزالي»، الذي اشتهر بلقب «مجدد الفكر الأخلاقي الإسلامي»، يحده بكونه «هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورَوِيَّة»[282]، فالأخلاق في مجال الممارسة الفلسفية الإسلامية المنقولة عن اليونان، إذن، **عبارة عن أحوال راسخة في النفس رسوخ طبع أو رسوخ تعود، تصدر عنها أفعال توصف بالخير أو بالشر.**

1 ـ الوصف التجريدي لعلم الأخلاق اليوناني

لقد وضحنا فيما سلف ما بين علم الأخلاق وعلم المنطق من اختلاف؛ وذكرنا أن

(278) êthos.

(279) êthos.

(280) مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص .29.

(281) المصدر نفسه، ص.25.

(282) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث، ص .1440.

علم الأخلاق يختلف عن المنطق موضوعاً، إذ كان تعلقه بالعمل، في حين يتعلق المنطق بالفكر؛ كما يختلف عنه في جهة منهجية مخصوصة، وهي أنه يأخذ بالاستدلال الظني، بينما المنطق يطلب اليقين في الاستدلال. يلزم من ذلك أن هذين العلمين يتفقان في المنهجية المتبعة، باستثناء الجهة الاستدلالية، فيختلفان فيها، إذ أحدهما يسلك مسلك الحجاج، بينما الآخر لا يقبل إلا بمسلك البرهان. ونريد هنا أن نقف على جهتين اثنتين من جهات المنهجية التي يشترك هذان العلمان في العمل بها: أولاهما، «النظر»؛ والأخرى «التجريد».

1.1- الجهة المنهجية النظرية:

يدل لفظ «النظر»، لغة، على «الإبصار»، واصطلاحاً، على «الفكر الذي يطلب الظفر بالمعرفة»؛ ويقال: «المعرفة النظرية» في مقابل «المعرفة الضرورية» التي يراد بها: «المعرفة التي تقوم بالفطرة في نفس الإنسان»، فتكون بذلك الخاصية المميزة للمعرفة النظرية أنها لا تقوم في النفس بالفطرة، وإنما تحصل في العقل بالاستدلال؛ فكل نظر هو عبارة عن ممارسة لعمليات استدلالية معينة؛ لذا، قيل: «علم النظر» أو «علم الاستدلال»، وأريدَ (بفتح الدال) به «علم الكلام» بوصفه «العلم الذي يختص بالاستدلال على العقائد، إن إثباتاً لصحتها أو إبطالاً لما يعارضها من الشبه والأهواء»؛ فمرد هذه التسمية، إذن، إلى غلبة مناهج التدليل العقلي عند الخائضين في العقائد، وليس إلى اختصاص علم الكلام من دون غيره من العلوم بهذه المناهج الاستدلالية.

وإذا نحن أسندنا وصف «النظر» إلى لفظ «الأخلاق» وقلنا: «الأخلاق النظرية»، دل هذا الوصف على ما يدل عليه النظر في إفادة ممارسة الاستدلال، فتكون «الأخلاق النظرية» هي بالذات «الأخلاق الاستدلالية»، أي الأخلاق التي تَتّبِع في استنباط أحكامها طرائق الانتقال من المقدمات إلى النتائج بمقتضى قواعد محددة. وعلى هذا، يصح أن نستعمل أيضاً عبارة «النظر الأخلاقي»، أي «الممارسة الاستدلالية الخاصة بالأخلاق التي تثمر جملة من الأحكام الأخلاقية المبنية بناء استدلالياً»، بَلْهَ أن نستعمل عبارة «علم الأخلاق»، قياساً على «علم الكلام»، ما دام مفهوم «العلم» لا ينفك عن مفهوم «النظر» أو حتى عبارة «فلسفة الأخلاق» المراد بها: «النظر في الأخلاق على طريقة الفلاسفة»، علماً بأن هذه الطريقة اشتهرت بكونها استدلالية. وسنشتغل هنا ببيان طرق التقريب التي سلكها نقل الفلسفة الأخلاقية إلى الممارسة التراثية.

2.1 - الجهة المنهجية التجريدية:

قد يقصد بلفظ «التجريد» انتزاع الصور المعقولة من الموضوعات المنظور فيها وإنشاء المعاني الكلية التي تشترك فيها هذه الموضوعات؛ لكن استعمال لفظ «التجريد» بهذا المعنى

قد يغني عنه لفظ «النظر»، فلا نظر عقلي إلا ويستلزم الدخول في انتزاع الصور العقلية والبنيات الكلية، طلباً لتنظيمها وترتيب النتائج عليها.

وقد يقصد بالتجريد كذلك الاقتصار على التمسك بهذه الكليات النظرية **لذاتها من غير طلب العمل بها، ولا تقييد البحث فيها بهذا الطلب**، مع العلم بأن العمل، كما سبقت الإشارة إليه، لا يكون عملاً حقاً، حتى يقترن انتفاع الذات به بانتفاع الغير به، ويقترن الانتفاع به في العاجل بالانتفاع به في الآجل.

ولا يعنينا هنا المقصود الأول للتجريد الذي هو انتزاع الصور الكلية، وإنما المقصود الثاني الذي هو الانسلاخ عن العمل في تعدي فائدته إلى الغير وإلى الآجل؛ ورب قائل يقول بأن صلة الأخلاق بالدين لا يمكن إنكارها؛ ومتى ثبتت هذه الصلة، لزم أن تطلب الأخلاق العمل الذي يتعدى نفعه إلى الغير وإلى الآجل كما يطلبه الدين الذي يرُدُّ العمل القاصر على الذات وعلى العاجل رداً. ومما لا مراء فيه أن المقصود الأصلي للشرائع الدينية هو تقويم السلوك الخلقي للفرد، إن تنظيماً لتصرفاته مع الخَلْق أو ترتيباً لمعاملاته مع الخالق؛ وإذا كان الأمر كذلك، ظهر أن الحقيقة الخلقية موصولة بالحقيقة الدينية وصل تداخل، حتى إنه لا فائدة ترجى من أي اعتبار لأحدهما لا يكون مقروناً باعتبار الآخر.

وعلى هذا، فإن كل المساعي النظرية والتدابير المنهجية التي تهدف إلى فصل الحقيقة الخلقية عن الحقيقة الدينية لا يمكن إلا أن تلاقي صعوبات لا تذلل أو تبوء بالفشل الذريع أو تقع في مخالفة معايير التقويم العلمي التي يدعي أصحاب هذه المساعي أنهم ملتزمون بها التزاماً.

ولا أدل على هذا التعثر في الفصل بين الحقيقتين: الخلقية والدينية، من أن النظريات الأخلاقية التي تسعى إلى هذا الفصل سعياً، لا تلبث أن تقع في العمل بنقيض مقصودها، فتقتبس، من حيث تعي أو لا تعي، جملة من المقولات والأحكام الدينية، سواء في طور بناء موضوعاتها الأخلاقية أو في طور تنزيل مناهجها على هذه الموضوعات؛ ولا ينفع هذه النظريات الاجتهاد في رفع الصبغة الدينية عن هذه المقولات والأحكام المقتبسة باستخدام طرق تبتغي تحقيق «الاستقلالية» و «الإجرائية» و «العقلانية»، ذلك أن هذه المساعي لا توصلها قط إلى قطع الصلة بالأصل الديني قطعاً يذهب بكل سبب من أسباب الاستمرار في الاستمداد منه.

ولئن سلمنا بثبوت الصلة بين علم الأخلاق والدين، فلا نسلم بأن علم الأخلاق يطلب العمل المتعدي النفع كما يطلبه الدين، فلِمَ لا يجوز أن تكون الأخلاق قد تعاملت مع المعاني المشتركة بينها وبين الدين تعاملها مع المعاني السلوكية التي تختص بها، فتقوم بتجريد تلك المعاني المشتركة من دلالتها على منفعة الغير وعلى منفعة الآجل كما جردت

من هذه الدلالة المعاني السلوكية الخاصة بها؟

والتحقيق أن علم الأخلاق لا يمكن أن ينقسم قسمين: قسم يشتمل على قيم وفضائل خاصة به يسلك فيه مسلك التجريد القاطع عن العمل المتعدي نفعه، وقسم يشتمل على قيم وفضائل مشتركة بينه وبين الدين يسلك فيه مسلك التسديد الموجه بالعمل المتعدي؛ وعليه، فإن الأخلاقي، وإن شارك صاحب الدين، في بعض المعاني السلوكية، فإنه لا يعمل بها عمل هذا الأخير بها؛ وإنما يكتفي بالنظر فيها، ولا يبالي أن تكون ممارسته لهذا النظر نفسه نافعة للغير كما هي نافعة له، ونافعة في الآجل كما هي نافعة في العاجل.

وحسبنا مثالاً على ذلك مفهوم «التشبه بالله» الديني الذي هو مبدأ من مبادىء الأخلاق النظرية عند «أفلاطون» و «أرسطو»؛ فقد أفرغ هذان الفيلسوفان مفهوم «التشبه» من محتواه العقدي الذي يقضي بالإيمان الجازم بوجود الإله مع إتيان الطاعات والعبادات اللازمة عن الأوامر والنواهي التي أوحى بها إلى رسله؛ إذ اتخذ عند «أفلاطون» صورة أُسقِط فيها جانب الشعائر، وأُبقِي فيها على جانب الوجدان وحده، وهي صورة سماها «أفلاطون» باسم «التشوق». فـ «التشوق» عنده عبارة عن الشعور الحامل للإنسان على اكتساب المزيد من الفضائل وعلى طلب الزيادة في الترقي نحو «الخير الأسمى»، علماً بأن «الخير الأسمى» هو بدوره مفهوم مجرد أنزل منزلة اسم «الإله»، حيث إنه اسم معنى، بينما «الإله» اسم ذات. أما «أرسطو»، فقد اتخذ عنده مفهوم «التشبه بالإله» صورة أسقط فيها جانب الشعائر وجانب الوجدان معاً، ولم يُبْقَ فيها إلا على جانب النظر وحده، وهي صورة سماها «التأمل». فـ «التأمل» بحسبه عبارة عن النظر الحامل للإنسان على تحقيق أفضل ما يميزه وعلى الوصول إلى «السعادة القصوى»، علماً بأن «السعادة القصوى» هي الأخرى اسم تجريدي وُضِع موضع اسم «الإله».

وبعد أن وضحنا كيف أن علم الأخلاق المنقول، وإن اشتغل بالسلوك العملي، فإن اشتغاله به يتبع المنهجية النظرية التجريدية كما يتبعها علم المنطق في اشتغاله بالسلوك العقلي، نمضي إلى بيان كيف تم تقريب الأخلاق اليونانية في الممارسة التراثية، وكيف استوجب ذلك التزام المقتضيات العملية للأصول التداولية، وهي: «الاستعمال اللغوي» و «الاشتغال العقدي» و «الإعمال المعرفي»؛ واتباعاً لطريقتنا المعهودة، فإننا نورد «دعوى التقريب التداولي للأخلاق»، ثم نتصدى للتدليل عليها؛ ومضمون هذه الدعوى هو الآتي:

إذا ظهر بطلان القول بأن عناية علماء الإسلام ومفكريهم بعلم الأخلاق قلت عن عنايتهم بغيره من المعارف الفلسفية، ظهر كذلك أن هذه العناية اتخذت صورة تقريب المنقول الأخلاقي بإخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف تسديدي يمد جانبه اللغوي بالاستعمال وجانبه العقدي بالاشتغال

وجانبه المعرفي بالإعمال.

يرجع إثبات هذه الدعوى إلى إثبات أركانها الآتية:

أ ـ إبطال ادعاء قلة العناية التراثية بعلم الأخلاق.

ب ـ التقريب اللغوي للأخلاق بواسطة إمدادها بالاستعمال.

ج ـ التقريب العقدي للأخلاق عن طريق إمدادها بالاشتغال.

د ـ التقريب المعرفي للأخلاق بفضل إمدادها بالإعمال.

الآن وقد عرفنا الأركان الأربعة التي تتكون منها دعوى التقريب التداولي للمنقول الأخلاقي، نمضي إلى التدليل عليها واحداً واحداً، فنشتغل أولاً بالرد على ما نسب إلى الممارسة التراثية من إهمال للمعرفة الأخلاقية.

2 ـ إبطال دعوى ضعف العناية التراثية بعلم الأخلاق

لقد انتشرت بين الدارسين دعوى تقول: «إن حظ مجال الأخلاق من اهتمام علماء الإسلام ومفكريه ضئيل إذا ما قورن بغيره من مجالات المعرفة العلمية الفلسفية»[283]. ومن قبلها، انتشرت دعوى مماثلة بصدد المنطق، فقيل بأن زاد الفكر الإسلامي من البحث المنطقي لا يتعدى اجترار الإنتاج اليوناني منه، وما درى أصحاب هذه الدعوى بحصيلة هذا الفكر الأصيلة في **مناهج العلوم**، وهو باب عظيم من أبواب المنطق! غير أن دعوى ضآلة الأخلاق الإسلامية أخطر وأنكى، ألا يترتب عليها أن الضحالة الفكرية نالت أقرب أبواب العلم إلى الممارسة الدينية!

ويكون ردنا على هذه الدعوى من وجوه ثلاثة: **أحدها**، «ثبوت صلة الشريعة الإسلامية بالأخلاق»؛ **والثاني**، «الخصوصية الاستشكالية والاستدلالية للأخلاق الإسلامية»؛ **والثالث**، «الكليات الأخلاقية الفطرية».

1.2 ـ صلة الشريعة الإسلامية بالأخلاق:

صرحت الشريعة الإسلامية تصريحاً لا مزيد عليه بصلتها بالأخلاق، فقد وصلت إلينا روايتان صحيحتان لحديث مشهور ينص نصاً على هذه الصلة، وهما: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[284] و «إنما بعثت لأكمل صالح الأخلاق»[285]، وما بلغت شريعة مبلغ الإسلام في ترسيخ هذه الصلة. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يعقل أن تنشأ وتتطور علوم

(283) توفيق الطويل، **الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها**، ص .196؛ مسكويه، **الحكمة الخالدة**، مقدمة عبد الرحمن بدوي، ص .7-10.

(284) أخرجه السيوطي في **الجامع الصغير** عن أبي هريرة؛ البخاري في الأدب والحاكم البيهقي في الشعب.

(285) عن البخاري في **كتاب الأدب**.

خادمة لهذه الشريعة مثل الحديث والفقه ولا ينشأ ولا يتطور علم الأخلاق، بل ولا يسبقها نشأة ولا يفوقها تطوراً، وهو الذي لا تضاهيه هذه العلوم الخادمة دلالة على كلية السلوك الذي جاءت الشريعة الإسلامية المطهرة لتنظيمه، إصلاحاً وتكميلاً!

2.2 ـ خصوصية الأخلاقيات الإسلامية:

لا يصح أن تُنزل أحكام الأخلاقيات اليونانية إنزالاً على الأخلاقيات الإسلامية، فقد نميز في مقتضيات هذه الأحكام بين صنفين اثنين: صنف «المقتضيات المضمونية» وصنف «المقتضيات المنهجية»، أما المقتضيات المضمونية فهي جملة الإشكالات الفلسفية التي طرحها اليونان في سياق التنظير للأخلاق، ولنسم هذا الطرح بـ «الاستشكال الفلسفي». وأما المقتضيات المنهجية، فتتعلق بمسالك اليونان في التحليل والتعليل والتدليل لإثبات أحكامهم الأخلاقية، ولنسم هذه المسالك بـ «الاستدلال المنطقي». وعلى هذا، يكون من ادعى ضحالة الفكر الأخلاقي الإسلامي كمن ادعى أن الاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي اليونانيين ملزمان لكل ممارسة للنظر الأخلاقي، وأن الممارسة الإسلامية قد قصرت عن استيفاء شرائط هذين الجانبين من الأخلاق النظرية.

والصواب أن هذا المدعي قد غابت عنه حقيقة جوهرية، وهي أنه بالإمكان قيام فكر أخلاقي يأخذ بنمط في الاستشكال الفلسفي يختلف عن النمط الاستشكالي اليوناني، وينهج نهجاً في الاستدلال يختلف عن النهج الاستدلالي اليوناني. ولما كان الأمر كذلك، فقد فات هذا المدعي طلب المسائل الأخلاقية الإسلامية حيث لا يُحتمل وجود النقل عن الفلسفة اليونانية، لا استشكالاً ولا استدلالاً؛ ولو أنه تفطن لذلك، لظفر بجانب من النظرية الأخلاقية الإسلامية، بالغ الأهمية عظيم الفائدة. فكما أن البحث عن الأصالة المنطقية الإسلامية لم يؤت ثماره إلا بعد ترك التبعية للنمط المضموني والمنهجي اليوناني، فكذلك التنقير عن أصالة الأخلاق الإسلامية، لا يمكن أن يثمر إلا بعد ترك العمل بالنمط اليوناني في الاستشكال والاستدلال. أما وقد صار من المسلّم به أن الجدة المنطقية المطلوبة توجد في صلب علمين اجتهدا في الاستقلال عن هذا النمط، وهما: «علم الكلام» و «علم الأصول»، فإن التسليم آت بأن الجدة الأخلاقية الإسلامية توجد مبثوثة في العلوم الثلاثة: «علم الفقه» و «علم الكلام» و «علم التصوف» الذي اقترن اسمه بعلم الأخلاق، حتى أطلق عليهما اسم واحد وهو «علم السلوك»؛ أضف إلى ذلك ما تضمنته الفلسفة الإسلامية من معان أخلاقية استمدتها من العلوم المذكورة، لا سيما «علم التصوف» منها، حتى إننا لا نكاد نجد فيلسوفاً إسلامياً اشتهر ذكره لم يَخُضْ خوضاً في معان مأخوذة من هذا العلم. ولا عجب في ذلك، فإذا الفيلسوف اكتمل عقله المجرد حتى بلغ غايته، تشوق إلى مزيد التغلغل في دقائق الفكر التي تلوح له من وراء هذه الغاية، فلا يجد، لإرضاء حاجته، إلا لَطائف المعاني ورقائق الإشارات التي تُوَرِّثُها مراتب التجربة الروحية التي ينزل فيها الصوفي.

3.2 ـ الكليات الأخلاقية الفطرية:

لم يقف اهتمام المسلمين بالأخلاق عند حد استخراج المعاني والمبادىء التي جاء بها الشرع الإسلامي والتي انبنت على نمط متفرد في الاستشكال المضموني والاستدلال المنهجي، بل جاوز ذلك إلى درجة الاستفادة في بناء فلسفتهم الأخلاقية بما نقلوه من النظريات الأخلاقية اليونانية والفارسية والهندية. ولما كان لا يعنينا هنا إلا صلة الأخلاق اليونانية بالأخلاق الإسلامية، فيكفي أن نشير إلى طائفة من فلاسفة اليونان الذين كان لهم النصيب الأوفر في الإسهام في إنشاء العلم الأخلاقي الإسلامي؛ وعلى رأس هذه الطائفة، نجد «أفلاطون» و «أرسطو» و «جالينوس».

أما «أفلاطون»، فكثير من محاوراته تتناول المفاهيم والقضايا الأخلاقية، إن طرحاً مقصوداً أو طرقاً عارضاً؛ وحسبنا أن نذكر منها **مينون** التي تبحث موضوع «الفضيلة»، **وخرميديس** التي تنظر في «الحكمة العملية»، **وأوطيفرون** التي تعالج معنى «التقوى»، **ولاخيس** التي تدرس مفهوم «الشجاعة»، **والسياسة** التي تبحث معنى «العدل» **ولوسيس** التي تتناول مفهوم «الصداقة»، فضلاً عن **فيدون** ودفاع سقراط **والجمهورية** التي أفاضت في الكلام عن الفضائل عامة والعدالة خاصة. وقد عرف المسلمون وجود هذه المحاورات التي نقل بعضها إلى العربية إما كاملاً[286] أو متقطعاً[287] أو ملخصاً[288]، وتمكنوا من فهم فكر «أفلاطون» بطرق مختلفة، حتى أعجبوا بشخصيته ومواقفه؛ وكانت أهم هذه الطرق: طريق «أرسطو» في اعتراضاته على أفلاطون، وطريق «جالينوس» في شروحه له، ثم كتب تواريخ الحكماء، سواء منها التي ترجمت أو التي وضعها بعض النقلة والمتفلسفة.

وأما «أرسطو»، فقد سار في الأخلاق على نهجه المألوف في وضع قواعد العلوم، فوضع أصول هذا العلم في كتابين أساسيين وهما: **الأخلاق إلى أوديموس** في خمس مقالات **والأخلاق إلى نيقوماخوس** في عشر مقالات، وقد أحاط المسلمون بالنظرية الأخلاقية الأرسطية بفضل نص الترجمة الكاملة لكتاب **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، وقد تناولوه بالشرح، ومن جملة من شرحه «الفارابي» و «ابن رشد».

وأما «جالينوس»، فقد أنف رسائل متعددة في الأخلاق، بل أفرد لها كتاباً في أربع مقالات، ضاع أصله اليوناني وحفظت لنا الترجمة العربية مختصراً جيداً له؛ وكان لهذا الكتاب بالغ الأثر في تكوين النظرية الأخلاقية الإسلامية، وحاول فيه «جالينوس» أن يجمع بين التقسيمات النفسية والخلقية الأفلاطونية والأرسطية، وأن يرتاد الكلام في طرق مداواة

---

(286) مثل **دفاع سقراط**، انظر ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**.

(287) فيدون؛ انظر القفطي، **إخبار الحكماء بأخبار الحكماء**.

(288) جالينوس، **كتاب جوامع كتب أفلاطون**، انظر ابن أبي أصيبعة، الجزء الأول، ص .101.

النفوس من رذائلها وعيوبها.

وبالإضافة إلى هذه الأصول الثلاثة لـ «أفلاطون» و «أرسطو» و «جالينوس» التي كان تأثيرها ظاهراً في تشكيل الفلسفة الأخلاقية الإسلامية، فقد داخلت هذه الفلسفة تأثيرات أخرى راجعة إلى الفيثاغورية والرواقية والأفلاطونية المحدثة. وبهذا، يكون الفكر الفلسفي الأخلاقي عند المسلمين قد حمل من الأثر اليوناني ما لا يمكن إنكاره ولا التقليل من قدره، فقد تنوعت مصادر هذا التأثير، وتداخلت آثارها فيما بينها تداخلاً تعددت أشكاله وكيفياته، كما امتزجت هاته الآثار المتداخلة بغيرها من آثار المصادر الشرقية ذات المنازع الدينية المختلفة.

وقد أدى إلى توسيع دائرة هذا التأثير والتداخل اقتناع الأخلاقيين المسلمين بالصبغة الفطرية للدين، مما جعلهم يرون في المعاني السلوكية المشتركة بين الدين الإسلامي وعلم الأخلاق معاني فطرية وينزلونها منزلة الكليات الأخلاقية المشتركة بين الأمم جميعاً، باعتبارها أشمل الأوامر والنواهي وأعم القواعد السلوكية[289]؛ ولما لاحظ بعض الباحثين اتفاقاً في بعض المفاهيم وتلاقياً في بعض الأحكام بين المنقول اليوناني والمأصول الإسلامي، سارعوا إلى نسبتها إلى وقوع الحافر على الحافر[290]؛ والحق أنها عناصر سلوكية كلية مبثوثة في الثقافات بثاً، تهتدي إليها كل منها على حدة من تلقاء ذاتها، وإن ألبستها لباساً خاصاً ونحت بها منحى متفرداً. وإذا كانت الكليات العقلية قد جلبت الاهتمام، ونالت حظاً غير قليل من البحث والتحليل، فإن الكليات العملية، وفي مقدمتها الكليات الأخلاقية، كادت أن تبقى مجالاً غُفلاً؛ إذ لم يُنظر (بضم الياء) فيها إلا لماماً، وكثيراً ما وقع ردها إلى الكليات العقلية. ولا سبيل إلى قبول هذا الرد إلا أن يكون على جهة التوسع في معنى العقل، فيكون العقل دالاً على كلا الجانبين: جانب العقل النظري وجانب العقل العملي.

وهكذا، يتبين أن عناية المسلمين بالأخلاق كانت تدعو إليها أسباب مختلفة: منها الدعوة إلى مكارم الأخلاق التي جاء بها الشرع الإسلامي؛ ومنها أيضاً التوجه العملي للمعرفة الإسلامية الذي يجعل أهلها يتأثرون بما كان من العلوم المنقولة متعلقاً بالعمل أكثر من تأثرهم بما كان منها نظرياً؛ ومنها الاعتقاد في وجود كليات عملية فطرية؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد بطلت دعوى إهمال المسلمين للمعرفة الأخلاقية، وأقيم الدليل على الركن الأول من دعوى التقريب التداولي.

أما إثبات الأركان الثلاثة الباقية من هذه الدعوى، فنمهد له بالملاحظات الثلاث الآتية:

---

(289) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص. 422-424.

(290) محمد يوسف موسى، **الأخلاق في الإسلام**، ص .178.

أ ـ أن التجريد الذي نشأ عن نقل الأخلاق اليونانية، مفاهيم وأحكاماً، تختلف أنواعه باختلاف الأصول الثلاثة المكونة لمجال التداول؛ وهذه الأنواع هي:

ـ **التجريد اللغوي:** كانت **المفاهيم** الأخلاقية المنقولة ترتبط ارتباطاً بأصول اللغة اليونانية، فاقتضى الأمر تزويدها **بالقوة الاستعمالية** المطلوبة، وذلك بتصحيح دلالتها بحسب قواعد الأصل اللغوي العربي.

ـ **التجريد العقدي**، كانت **الأحكام الأخلاقية** اليونانية تتعلق بالسياسة المدنية، فتعين إمدادها **بالقوة الاشتغالية** الضرورية، وذلك بتخريجها على مقتضى قواعد الأصل العقدي الإسلامي.

ـ **التجريد المعرفي**، كانت **المفاهيم والأحكام** الأخلاقية اليونانية تتوسل بالحكمة النظرية، فلزم تزويدها **بالقوة الإعمالية** اللازمة، وذلك بإخضاعها لقواعد الأصل المعرفي الإسلامي العربي.

ب ـ أن تصحيح المفاهيم والأحكام الأخلاقية اليونانية، إن لغة أو عقيدة أو معرفة، تختلف وجوهه باختلاف القواعد الثلاث المكونة لكل أصل من أصول المجال التداولي؛ وهذه الوجوه هي:

ـ **التصحيح التفضيلي:** معلوم أن القاعدة الأولى من كل أصل تداولي (قاعدة الإعجاز اللغوية أو قاعدة الاختيار العقدية أو قاعدة الاتساع المعرفية) تقضي بامتياز هذا الأصل عن الأصل المقابل له في الثقافات غير الإسلامية وغير العربية، فيكون التفضيل الأخلاقي الذي توجبه هذه القاعدة عبارة عن صرف الأسباب اللغوية والعقدية والمعرفية التي يتوسل بها المنقول اليوناني في إثبات أفضلية مفاهيمه وأحكامه الأخلاقية، حتى تنفرد الأخلاق الإسلامية بهذه الأفضلية.

ـ **التصحيح التأصيلي:** معلوم أيضاً أن القاعدة الثانية من كل أصل تداولي (قاعدة الإنجاز اللغوية أو قاعدة الائتمار العقدية أو قاعدة الانتفاع المعرفية) تقضي بضرورة التزام المقتضيات الإنتاجية التي تفتح باب النسبة إلى هذا الأصل، فيكون التأصيل عبارة عن صرف بعض أوصاف المعنى أو الحكم الأخلاقي المنقول، حتى يستوفي المقتضيات الأساسية للأصل التداولي.

ـ **التصحيح التكميلي:** معلوم أخيراً أن القاعدة الثالثة من كل أصل تداولي (قاعدة الإيجاز اللغوية أو قاعدة الاعتبار العقدية أو قاعدة الاتباع المعرفية) توجب مراعاة المقتضيات التوجيهية الموسعة التي تكمل بها النسبة إلى هذا الأصل، فيكون عبارة عن التصرف في المعنى أو الحكم الأخلاقي المنقول، زيادة أو نقصاناً، حتى لا يُفَرَّقَ بينه وبين المعنى أو الحكم الأخلاقي المأخوذ من مجال التداول الإسلامي العربي.

ج ـ أن التصحيح التفضيلي للمنقول الأخلاقي اليوناني، وإن اختلف باختلاف الأصل التداولي، فإنه يعود في جميع وجوهه إلى استبدال الأفضلية الإسلامية العربية مكان الأفضلية اليونانية.

مما لا نزاع فيه أن اليونان كانوا يزعمون أن لغتهم أفضل اللغات وأن عقيدتهم الدينية أغنى العقائد، وأن معرفتهم الفلسفية أصح المعارف، وسيجري نقل أخلاقهم في سياق التسليم بهذه الأفضليات الثلاث: اللغوية والعقدية والمعرفية؛ لكن التقريب التداولي لهذا المنقول الأخلاقي سيعمل على إبطال هذه الأفضليات بأدلة قاطعة، وتأتي صفتها القطعية من استنادها لا إلى تقرير إنساني قد يعارضه غيره كما استند إليه اليونان، وإنما إلى حكم إلهي لا راد له. فاللغة العربية تفضل اللغة اليونانية، لأن الإعجاز البياني للقرآن تحقق بواسطتها ولم يتحقق بغيرها، فضلاً عن أن الدين الإسلامي نزل بها ولم ينزل بسواها؛ والعقيدة الإسلامية تفضل العقيدة اليونانية، لأن القبول الإلهي وُقِف عليها لا على غيرها، فضلاً عن أن هذه العقيدة بنيت على التوحيد والتنزيه، بينما عقيدة اليونان توغلت في التعديد والتشبيه؛ والمعرفة الإسلامية العربية تفضل المعرفة اليونانية، لأن التقرب إلى الله عز وجل أفضل الأعمال التي تطلبها هذه المعرفة وليس غيرها، فضلاً عن أن هذه المعرفة، على خلاف سواها، لا تقيم وزناً للعمل الذي لا يكون فيه النفع للغير.

ولما كانت الأفضلية الإسلامية ليست أفضلية من تقرير الإنسان، وإنما أفضلية من اختيار الإله، فإن تقريب الأخلاق اليونانية بواسطة القواعد التأصيلية والقواعد التكميلية، سيحمل آثار هذه الأفضلية الإلهية، وسيستثمرها على الوجه الذي يجعل الأخلاق الإسلامية ـ وهي الأخلاق المستمدة من الشرع الإلهي ـ تظهر بما يشهد بهذه الأفضلية التي لا تضاهى؛ لهذا صار النظر في التقريب التأصيلي والتقريب التكميلي للمنقول الأخلاقي اليوناني يغني عن النظر في التقريب التفضيلي لهذا المنقول؛ مما يدعونا إلى الاكتفاء بالثواني والثوالث من قواعد الأصول التداولية في إثبات الأركان الثلاثة الباقية من دعوانا، وهي: تقريب المنقول الأخلاقي اليوناني بواسطة الاستعمال، وتقريبه بواسطة الاشتغال، وتقريبه بواسطة الإعمال؛ فلنبسط الكلام أولاً في آليات تقريب الأخلاق اليونانية عن طريق تزويدها بسند الاستعمال.

3 ـ آليات التقريب اللغوي وجلب الاستعمال للمفاهيم الأخلاقية اليونانية

1.3 ـ صلة المعنى الاصطلاحي الأخلاقي بالمعنى اللغوي:

كان فلاسفة اليونان يقولون بأفضلية اللغة اليونانية نحواً وبلاغة، ويعدون غيرها من

اللغات دونها شرفاً، لأنها لغات «برابرة» ولغات «غرباء»، فكانوا لا يجدون حرجاً ولا غضاضة في أن يأخذوا مفاهيمهم الاصطلاحية لألفاظ الأخلاق من معانيها اللغوية، وفي أن يستمدوا منها أسباباً دلالية واستدلالية تنفعهم في إنشاء النص الأخلاقي وإشباعه، تضميناً وتنسيقاً. وها نحن أولاء نذكر ثلاثة من الأمثلة تتدرج في التخصيص وتوضح كيف كان فلاسفة اليونان يأخذون المعنى الاصطلاحي من المعنى اللغوي، وهي: «الخُلُق» و «الفضيلة» و «العدل».

فقد ربط أفلاطون في محاورة «النواميس»[291] بين لفظ «إيتوس» (بمد الهمزة) الذي يدل على الخُلُق وبين لفظ «إتوس» (بعدم مد الهمزة المكسورة) الذي يدل على معنى «العادة»؛ وأخذ عنه «أرسطو» هذا الربط، فقال: «الخُلُق يكتسب من العادة»، جاعلاً منه حالة ناتجة عن التعود، يسميها «هيكسيس»، أي «الاستعداد»[292]؛ وهكذا، يكون «أفلاطون» بفضل الوصل بين المعنى اللغوي والاصطلاحي «للإيتوس» قد فتح الطريق لطرح إشكالين فلسفيين: أحدهما، «اكتساب الأخلاق عن طريق التعود»؛ والثاني، «تحصيل الاستعدادات»؛ وسيتولد من هذين الإشكالين بدورهما إشكالان آخران هما: «قابلية الأخلاق للتغير» و «منزلة الاستعداد من القوة والفعل».

أما المقابل اليوناني للفظ «الفضيلة»، أي «أريتي»[293]، فيفيد، لغة، «التفوق في كل شيء»، أو قل، «الكمال»؛ وقد بنى عليه الفلاسفة المعنى الاصطلاحي، وهو: «كمال الخُلُق»، ولم يستعملوا لفظ «أغاتوطيس» الذي يفيد «حسن الخُلُق» مكان «كمال الخُلُق» الذي تدل عليه «أريتي» إلا مؤخراً وعلى الندرة وإن كانوا قد استعملوا ضده، وهو «كاكيا»، أي «سوء الخُلُق» للدلالة على المعنى النقيض لـ «أريتي»، نظراً لتعذر وجود مقابل في اليونانية يفيد لغة، «نقصان الخُلُق» كما نجده في اللغة العربية، وهو «النقيصة».

وأما المقابل اليوناني للفظ «العادل»، وهو «ديكايون»، فقد ربطه أرسطو بلفظ «ديخايون» المشتق من «ديخا»، أي «القسمة إلى شطرين متساويين» كما يرتبط لفظ «الإنصاف»، لغة، بـ «النصف» في العربية؛ فيكون «ديكاسطيس»، أي «العدل» أو «القاضي» بمنزلة «الذي يقسم الشيء إلى شطرين متساويين أو قل نصفين»، أي بمنزلة «ديخاسطيس»، أو قل «المنصِّف» (بكسر الصاد المشددة)؛ ويبني «أرسطو» على ذلك حكمين فلسفيين اشتهرا من بعده اشتهاراً: أحدهما، «أن الوسط عدل»؛ والثاني، «أن الفضيلة وسط بين طرفين هما رذيلتان».

ومتى سلمنا بأن النظرية الأخلاقية اليونانية تؤسس مفاهيمها على الأصول اللغوية

---

(291) Platon, Lois, III, 792c.

(292) أرسطو، **الأخلاق**، ص 85؛ ص 92 (Hexis).

الخاصة باللسان اليوناني، اعتقاداً منها بتفوق هذا اللسان ومشروعية هذا التأسيس، أدركنا كيف أن نقل هذه المفاهيم إلى لغة أخرى كاللغة العربية يؤدي إلى التفاوت بين المعنى اللغوي للمفهوم الأخلاقي المنقول ومعناه الاصطلاحي في اللغة المنقول إليها؛ ذلك أن هذه اللغة قد تضطر إلى استعمال مقابل لا توجد فيه الصلة بين المعنيين على الوجه الذي توجد به في اللسان المنقول منه، فيلزم من هذا التفاوت أن يشق على اللغة المنقول إليها إدراك الدقائق الدلالية والوجوه الاستعمالية التي اسْتُثْمِر بها هذا المفهوم الأخلاقي في اللسان المنقول منه، كما أنها تتعثر في تبين حقيقة الأحكام والأشكالات التي بُنِيَت على هذه الدقائق في الدلالة والوجوه في الاستعمال.

2.3 ـ مبدأ الاستعمال والمفاهيم الأخلاقية اليونانية:

واجهت الممارسة التراثية التأسيس اللغوي اليوناني للمفاهيم الأخلاقية باستخدام آليات التقريب اللغوي الذي يختص باختصار العبارة، حتى تزود هذه المفاهيم الأخلاقية بالسند العملي الذي ينقصها، وهو «الاستعمال»؛ وتقوم هذه الآليات على مبدأين أساسيين: أحدهما **تأصيلي**، وهو «مبدأ التبليغ»؛ والثاني **تكميلي**، وهو «مبدأ التأديب».

1.2.3 ـ مبدأ التبليغ وتأصيل المفاهيم الأخلاقية: يقتضي مبدأ التبليغ الذي تقرره قاعدة الإنجاز التأصيلية، أن يراعي المشتغل بالتقريب أو قل المقرِّب شروط التواصل الثلاثة، وهي: «فصاحة الألفاظ» و «صحة المعاني» و «شهادة الأصول»[294].

1.1.2.3 ـ فصاحة الألفاظ: يقوم شرط فصاحة الألفاظ من شروط مبدإ التبليغ في مراعاة أمرين اثنين: **أحدهما**: «مطابقة اللفظ للمعنى»، حتى لا يتسع دونه أو يضيق عنه باعتبار الدلالة؛ **والثاني**: «مناسبة المعنى للفظ»، حتى لا ينفر عنه أو يقلق باعتبار الاستعمال وقد أدت مراعاة هذا الشرط التبليغي إلى التزام الطريق التالي في تقريب المفهوم الأخلاقي المنقول، وهو: إما أن يوافق الوصلُ العربي بين المعنيين: اللغوي والاصطلاحي، لهذا المفهوم، الوصل اليوناني بينهما، وإما أن يخالفه؛ فإن وافقه، اسْتُثمر هذا المفهوم في سياقه العربي بالوجوه التي اسْتُثمر بها مقابله اليوناني؛ وإن خالفه، إما أن يُوسَّع المعنى الاصطلاحي، وإما أن يستبدل بالمعنى اللغوي اليوناني معنى لغوي عربي غيره.

ونجد مثالاً على الموافقة بين الوصل اليوناني والوصل العربي للمعنيين في مفهوم «الفضيلة»؛ فهذا اللفظ يدل، لغة، على ما يدل عليه مقابِلُهُ اليوناني: «أريتي»، إذ يفيد، كما يفيد، معنى «الزيادة» و «التفوق»، أو قل معنى «الفضل»، وقد استُثْمِر هذا المعنى اللغوي

(293) Arête.

(294) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص. 270-271.

العربي في تحديد المعنى الاصطلاحي للفضيلة، فقيل: «بحسب طلب الإنسان **للفضيلة** وحرصه عليها يكون **فضلُه**»[295]. ولما كان الأصل اللغوي اليوناني «لأريتي» يفيد أيضاً «بلوغ النهاية في هذا التفوق»، وهو «الكمال»، فقد حُمل لفظ «الفضيلة» هو أيضاً على معنى «بلوغ النهاية في الفضل»؛ وقد استُثْمِر هذا المعنى في تعميق مفهوم «الفضيلة» وترتيب الفضائل بعضها فوق بعض، فقيل: «كمال الشهوة في العفة»، و «كمال العفة في الورع»، وقيل: «كمال الغضب في الشجاعة»، و «كمال الشجاعة في المجاهدة»؛ كما قيل: «كمال النطق في العقل» و «كمال العقل في العلم» و «كمال العلم في العمل».

أما المثال على توسيع المعنى الاصطلاحي عند حصول المخالفة بين الوصلين: اليوناني والعربي، فنظفر به في مفهوم «الشريعة»، فقد جُعِل (بضم الجيم) هذا اللفظ مقابلاً للفظ اليوناني «نوموس» (أو «الناموس»، معرّباً)، لكن المعنى اللغوي للفظين مختلف. فالشريعة، لغة، تفيد «الإظهار» و «التبيين»، بينما «النوموس» يفيد، لغة، «الوضع» في مقابل «الطبع»، فاحتيج إلى توسيع المعنى الاصطلاحي للفظ «الشريعة»، فصار يدل، اصطلاحاً، على الوضع الذي يدل عليه «النوموس»، لغة.

وأما مثالنا على استبدال المعنى اللغوي العربي بالمعنى اليوناني فهو مفهوم «الخُلُق». فقد ذكرنا أن فلاسفة اليونان اشتقوا معنى «الخُلُق» من معنى «العادة»، لكن هذا الاشتقاق لا يتأتى في اللغة العربية؛ فـ «العادة»، لغة، هي غير «الطبع»، لكن علماء الإسلام صرفوا مدلول «العادة» اللغوي إلى المستوى الاصطلاحي للفظ «الخُلُق»، وجاؤوا، في المستوى اللغوي، بربط بين مدلول «الخُلُق» وبين مدلول «الخِلاقة» (بكسر الخاء)، فصار «الخُلُق» اسماً للحالة المكتسبة التي يصبح بها الإنسان **خليقاً** أن يفعل شيئاً دون شيء كما لو كانت هذه الحالة المكتسبة بالتعود حالة تلابس صاحبها ملابسة؛ وليست «الخلاقة» شيئاً غير هذه الملابسة[296]. ويحصل، بسبب هذا الاستبدال للمعنى اللغوي بآخر، انقلاب في أدوار المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي وانفتاح في آفاق استثمار المصطلح. أما عن انقلاب الأدوار الدلالية، فما كان جزءاً من المعنى اللغوي في لسان يصير جزءاً من المعنى الاصطلاحي في الآخَر، والعكس بالعكس؛ فـ «العادة» معنى لغوي في اليونانية، لكنه معنى اصطلاحي في العربية، و «الخليق» معنى لغوي في العربية، وهو معنى اصطلاحي في اليونانية، وقد عبر عنه «أرسطو» بلفظ «الاستعداد»، فكل من كان **خليقاً** بأن يفعل شيئاً دون شيء، فهو أولى أن يكون **مستعداً** له. وأما عن انفتاح آفاق الاستثمار الفكري للمصطلح، فإن المعنى اللغوي البديل يورِّث إمكانات دلالية واستدلالية للمصطلح لا تتأتى للمعنى اللغوي المبدَل. فلفظ

(295) ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص 9.

(296) الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص 113.

«الخِلاقَة» الذي جُعِل دالاً على معنى الاكتساب بالتعود المستفاد من المقابل اليوناني «إيتوس»، يحمل، في معناه اللغوي، فرقاً دلالياً لا يحمله هذا المقابل، وربما يحمل ضده، وهو: أن الملابسة المقترنة بالخِلاقة تفيد **اكتساباً باطنياً** لا اكتساباً ظاهرياً، ويصير هذا الفرق الدلالي سبباً في توليد بنية استدلالية تقابل بين هذين الضربين من الاكتساب، لا وجود لها في الأصل اليوناني، وهو: ربط الخُلُق (بضم الخاء) بالبصيرة وربط «الخَلْق» (بفتح الخاء) بالبصر في مقابله.

2.1.2.3 ـ **صحة المعاني**: يقوم شرط صحة المعاني من شروط مبدإ التبليغ في مراعاة مقتضيات المقابلة بين المعاني؛ وتكون هذه المقابلة من وجهين: **أحدهما**، الموافقة، وهي مقابلة المعنى بشبيهه؛ **والثاني**، المخالفة، وهي مقابلة المعنى بضده[297]، وتتخذ هذه المقابلة في كل وجه من الوجهين صورتين: معجمية وتركيبية.

أما عن **الصورة المعجمية**، فإن المقَرِّب يورد المقابل العربي للمصطلح اليوناني، ثم يذكر معه الألفاظ التي تدخل في حقله الدلالي دخولاً موافقاً أو مخالفاً. ومثال الصورة المعجمية للمقابلة بمعنى الموافقة، أن يورد المقرِّب مصطلح «الحكمة» التي هي فضيلة القوة الناطقة، فيذكر معه ألفاظ «العقل» و «الحجا» و «الحجر» و «اللب» و «النهي» و «القلب» التي تدخل في حقله الدلالي والتي لا نجد منها إلا «العقل» مذكوراً في الأصل اليوناني، وربما لا يوجد لما سواه من هذه الألفاظ مقابل في اللغة اليونانية متى أخذنا بمعانيها اللغوية في العربية. ومثال الصورة المعجمية للمقابلة بمعنى المخالفة، أن يورد المقرِّب مصطلح «الاختيار» في مقابل اللفظ اليوناني «بْرُوأَيْرِيسِيس»[298]، ويُصْحبه بأضداد تدخل في مجاله الدلالي، مثل «الاضطرار» و «الاحتواء»، علماً بأن «الاضطرار» يتعارض مع «الاختيار» من جهة مصدره، وهو الذات الفاعلة، فالمختار هو من كان حراً في التصرف، والمضطر هو من كان مقهوراً على التصرف، كما أنه يتعارض أيضاً مع «الاجتواء» من جهة مقصده، فـ «الاختيار» هو فعل ما هو خير و «الاجتواء» هو فعل ما هو شر.

ويبِّن أن هذه التقابلات المعجمية الموافقة والمخالفة تمكن المصطلحات الأخلاقية المقرَّبة من الحركة في بنية الحقل الدلالي العربي ومن استمداد معان منه تسد مسد المعاني اللغوية اليونانية، كما تضبط وجهات المعاني الاصطلاحية المقرونة بها، كأن يأخذ المقرِّب المعنى اللغوي للعقل الذي هو «التقييد»، فيضبط به وجهة المعنى الاصطلاحي المنقول الذي هو «التمييز عن الحيوان»، فيقول: «الإنسان **مقيد** بالعقل من **بين** الحيوان»[299].

وأما عن **الصورة التركيبية**، فإن المقرِّب يجمع في العبارة بين المصطلح المنقول ولفظ

---

(297) الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص .271.

أو ألفاظ تكون أقرب منه إلى التداول الإسلامي، سواء كانت أمثالاً أو أضداداً. ومثال الصورة التركيبية للمقابلة بمعنى الموافقة، أن يقال: « ...الشهوة والهوى...»، « ...الشجاعة والحلم ...»؛ فـ «الشهوة» و «الشجاعة» هما المصطلحان المنقولان عن الأخلاق اليونانية، بينما «الهوى» و «الحلم» هما لفظان يحملان نفس المعنى مع زيادة قيود تداولية خاصة. ومثال الصورة التركيبية للمقابلة بمعنى المخالفة، أن يقابَل بين «الخُلُق» (بضم الخاء) و «الخَلْق» (بفتح الخاء)، كما في القول التالي: «الخُلُق (بضم الخاء) يقال في القوى المدرِكة بالبصيرة والخَلْق (بفتح الخاء) في الهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر»[300]، فالخُلُق (بضم الخاء) لا يضاد في اللغة اليونانية الخَلْق (بفتح الخاء)، وإنما يضاد «الطبع»، ووجود هذا التضاد في العربية يزود مصطلح «الخُلُق» (بضم الخاء) بالقدرة على الحركة في استقلال عن توجيه المدلول الاصطلاحي اليوناني، فينفتح له طريق لتوليد إشكالات أخلاقية لم يتطرق إليها الأصل اليوناني، كالتقابل بين الظاهر والباطن، فيكون الخَلْق (بالفتح) هيئة ظاهرة، والخُلُق (بالضم) هيئة باطنة.

وبفضل هذا التركيب التقابلي الذي ينشأ عن استدعاء المعاني بعضها لبعض على وجه الموافقة أو المخالفة في العبارات، تتوثق الصلات بين المعاني اللغوية والاصطلاحية وتتفتق عن إمكانات في الدلالة والاستدلال قد لا تتأتى في الأصل اليوناني، حتى كأن المعاني الأخلاقية المنقولة من شدة التلاحم بينها وبين المعاني الأصلية في اللسان العربي جزء أصيل ومكين من الخطاب الأخلاقي الإسلامي.

3.1.2.3 - **شهادة الأصول**: يقضي شرط شهادة الأصول من شروط مبدإ التبليغ بالاستشهاد بالآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي تؤيد المعاني الأخلاقية المنقولة؛ وقد يتصدر هذا الاستشهاد الكلام في المفهوم الأخلاقي المنقول أو يتخلله، وارداً في سياق صورتين خِطابيتين هما: صورة النظر في الآيات والأحاديث من خلال المفهوم المنقول، وصورة النظر في المفهوم المنقول من خلال الآيات والأحاديث[301].

أما **النظر في الآيات والأحاديث من خلال المصطلح المنقول**، سواء تقدم فيه ذكر هذه الآيات والأحاديث أو تأخر، فإنه يُعِينُ على تَبيُّن الفروق بين المعاني الواردة في هذه النصوص الإسلامية وبين السمات الدلالية التي يحملها المفهوم المنقول، لغة واصطلاحاً،

---

(298) Proairesis.

(299) الراغب الأصفهاني، المصدر السابق، ص .174.

(300) المصدر نفسه، ص.113.

(301) من النماذج التي تتصدر فيها الآيات والأحاديث **كتاب الإحياء للغزالي**، ومن النماذج التي تتخلل فيها الآيات والأحاديث العرض، **كتاب الذريعة** للراغب الأصفهاني.

كما يعين على سلوك طريق التوفيق بينها، حتى يصير هذا المفهوم، على غرابة أصله، مشدوداً بأسباب إلى هذه النصوص، ومستمداً مشروعيته من هذه الأسباب، كأن يُطابَق بين لفظ «الخير الأول» واسم الجلالة: «الله»، أو يُطابَق بين هذا الاسم وبين مصطلح «مبدع القُنية» (بضم القاف)، ثم تسند إلى هذا الأخير صفات التقديس التي تسند إلى الأول، فيقال: «مبدع القنية، جل ثناؤه»[302]، لكن هذا الطريق، وإن نفع في رفع بعض الغرابة عن اللفظ المنقول، ودفع شيئاً من نفور السامع، فإنه يقع في محظور، وهو «التضمين»، فيحمِّل (بكسر الميم المشددة) جواهرَ القرآن وجوامع الأحاديث معانيَ مقتبسة من السمات الدلالية اللغوية والاصطلاحية للمفاهيم الأخلاقية اليونانية[303].

وأما **النظر في المصطلح المنقول من خلال الآيات والأحاديث**، سواء وردت في صدر الكلام أو تخللته، فيؤدي إلى تغيير مضمون هذا المفهوم، لغة واصطلاحاً؛ ويتم هذا التغير بالتوسل بآليات التقريب الصورية التي تقدم بيانها، نخص بالذكر منها هنا أربعاً هي: «الحذف» و «الإضافة» و «القلب» و «الإبدال».

أ ـ مقتضى **الحذف** إسقاط بعض السمات الدلالية المقترنة بالمصطلح؛ ومثاله؛ حد «الشجاعة»، فهي، في الاصطلاح اليوناني، «فضيلة القوة الغضبية التي تُكْسِب صاحبها القدرة على رباطة الجأش في المخاوف، سواء كانت حروباً يخوضها دفاعاً عن المدينة أو كانت مواجهة الموت الطبيعي»، فيقع التصرف في هذا الحد بحذف كثير من هذه السمات الدلالية، ويصير حد الشجاعة هو: «بذل النفس للموت نشراً للدين أو دفاعاً عنه»[304]، أي يصير مردوداً إلى حد الفضيلة القرآنية، وهي «الجهاد»، كما يصير حد ضدها: «التهور» هو «بذل النفس في عَرَض الدنيا»، بعد أن كان هذا المدلول داخلاً في حد الشجاعة اليونانية.

ب ـ مقتضى **الإضافة** الزيادة في السمات الدلالية المقترنة بالمصطلح؛ ومثاله: حد «الظلم» الذي هو في الاصطلاح الأفلاطوني: «الخروج عن توازن وتكامل الفضائل الثلاث: العفة والشجاعة والحكمة»، وفي الاصطلاح الأرسطي «ترك طاعة القانون عموماً، وترك الإنصاف في توزيع الحقوق وتصحيحها بأخذها من الظالم وإعطائها للمظلوم خصوصاً»، فسوف تضاف إلى هذه السمات التعريفية لِـ «لظلم الغير» سمات ما يسميه القرآن باسم «ظلم النفس» الذي يكون الشرك بالله أشنع صوره، كما تضاف إلى هاته وتلك سمات «الانظلام»، الذي هو تحمل الظلم من الغير.

ج ـ مقتضى **القلب** تغيير رتب سمات المصطلح المنقول، فيصير ما كان أصلاً فرعاً،

---

(302) ماجد فخري، **الفكر الأخلاقي العربي**، الجزء الثاني، ص 21.

(303) لا شك أن هذا الطريق هو الذي أخذ به فلاسفة الإسلام.

(304) ابن حزم، **الأخلاق والسير**، ص 23.

وما كان فرعاً أصلاً؛ ومثاله: قسمة الظلم إلى «ظلم النفس» و «ظلم الغير»، وجعل «ظلم النفس» هو الأصل، و «ظلم الغير» هو الفرع، «فإن الظالم، كما قيل، لا يكون ظالماً لغيره، حتى يظلم أولاً نفسه، فإنه في أول ما يهم بالظلم، فقد ظلم نفسه، فإذن **الظالم أبداً مبتدىء بظلم نفسه**»[305].

د ـ مقتضى **الإبدال** ترك عنصر أو أكثر من سمات المفهوم الأخلاقي اللغوية والاصطلاحية، والإتيان بعنصر أو أكثر مكانه؛ ومثاله: حد «العفة» التي هي في اصطلاح اليونان: «ضبط النفس عن اللذات الحيوانية»، فيُسْتَبْدل بسمة «اللذات الحيوانية» سمة «اللذات المحرَّمة» مع حمل التحريم على معنى «الحرمة الشرعية» لا على مجرد المنع المدني، ويصير حد «العفة» هو: «أنها غض البصر وجميع الجوارح عن الأجسام التي لا تحل»[306].

وحاصل القول في مبدإ التبليغ بفروعه الثلاثة: مراعاة «فصاحة الألفاظ» ومراعاة «صحة المعاني» ومراعاة«شهادة الأصول»، أنه يفيد في تهذيب المصطلحات الأخلاقية اليونانية، وذلك بصرف بعض أوصافها الدلالية التي تمنع انطلاقها وإثمارها في مجال التداول الإسلامي العربي، كما يفيد في تنشيط هذه المصطلحات المهذبة، وذلك بإدماجها في البنيات الدلالية المألوفة وربطها بمقتضيات الاستعمال المعتادة.

2.2.3 ـ مبدأ التأديب وتكميل المفاهيم الأخلاقية: يوجب مبدأ التأديب الذي تقرره قاعدة الإيجاز التكميلية أن يراعي المقرِّب شروط التفاعل الثلاثة: «بلاغة الحكمة» و «تأثير الموعظة»، و «تعيين المَثَل». وقد يلجأ في ذلك إلى استعمال أنماط أدبية مختلفة: منها نمط «السِّيَر والعبر» ونمط «النصائح والوصايا» ونمط «النوادر والحكايات»، كما أنه قد يستخدم في ذلك فني الأدب: النثر والشعر، معاً.

1.2.2.3 ـ بلاغة الحكمة: يتعلق شرط بلاغة الحكمة من شروط مبدإ التأديب بأداء المعنى المنقول في صورة حكمة مخصوصة لاعتبارين أساسيين: أحدهما، أن الحكمة «قول جامع»؛ والثاني أنها «قيمة عملية».

لما كانت الحكمة قولاً جامعاً، فإنها تنفع في صبغ المعنى الأخلاقي المنقول بصبغة الإيجاز، ولا يخفى أن هذه الصبغة تجعله أقرب إلى البيان العربي وأوفى بخواصه، ومنها الميل إلى الاختصار بدل الإكثار. ولما كانت الحكمة قيمة عملية، فإنها تجعل المعنى الأخلاقي المنقول مشعراً بأن موانع استيعابه النظري قد صُرفت عنه صرفاً وأن أسباب دخوله في طور فوقه، وهو طور الواقع، صارت حاضرة حضوراً. ومتى اتجه المعنى الأخلاقي المنقول

(305) الأصفهاني، المصدر السابق، ص .357.

(306) ابن حزم، المصدر السابق، ص .32.

إلى الاصطباغ بالإيجاز والإنجاز، فإنه يأخذ في الارتقاء من مرتبة الحكم إلى مرتبة الحجة داخل سياقه الثقافي الجديد، فتثبت به أقوال وتبطل به أخرى وتُسدَّد به أفعال وتصرف به أخرى.

2.2.2.3 ـ تأثير الموعظة: يتعلق شرط تأثير الموعظة من شروط مبدإ التأديب، بأداء المعنى المنقول في صورة موعظة مخصوصة لاعتبارين جوهريين: **أحدهما**، أن الموعظة «أمر بمعروف أو نهي عن منكر»؛ **والثاني**، أنها تأخذ بـ «الترغيب أو الترهيب».

لما كانت الموعظة أمراً بمعروف أو نهياً عن منكر، فإنها ترقى بالمعنى الأخلاقي المنقول من سياق خطاب التنظيم والتعريف إلى سياق خطاب التوجيه والتكليف، فتنشأ له سمات دلالية واقعية يزداد بها فهمه وتمثله، وتزكو بها حظوظ تحقيقه، إن فعلاً أو تركاً. ولما كانت الموعظة تأخذ بالترهيب والترغيب، فإنها تصرف عن المعنى الأخلاقي المنقول بُعده التقنيني الذي يقوم على الإلزام والإكراه المجردين، والذي ارتبطت به الأخلاق اليونانية ارتباطاً، وتمده ببُعد تربوي واقعي يقوم على تحصيل الشعور بالخوف والرجاء. ومتى دخل المعنى الأخلاقي المنقول في سياق الخطاب التوجيهي والتربوي، تداعت أصوله التجريدية اليونانية، ونشأت له أصول واقعية ترسخه في التداول الإسلامي ترسيخاً.

3.2.2.3 ـ تعيين المَثَل: يتعلق شرط تعيين المثل من شروط مبدإ التأديب بأداء المعنى الأخلاقي في صورة مَثَل مخصوص لاعتبارين أساسيين: أحدهما، أن المثل «يخبر بواقعة معينة»؛ والثاني، أنه «يشعر بمعيار سلوكي معين».

لما كان المثل مخبراً بواقعة مخصوصة، فإنه يفيد في وصل المعنى الأخلاقي المنقول بواقع الممارسة الحية وبالمشهور من كلام الجمهور. ولما كان مشعراً بمعيار سلوكي محدد، فإنه يصرف عن المعنى الأخلاقي المنقول، إطار المفهوم النظري ليُنزله منزلة الدليل للسلوك الواقعي المقبول من لدن الجمهور والمذمومِ مخالفُه. ومتى استقامت للمعنى الأخلاقي صلته بالواقع الحي، ونزوله منزلة الدليل للجمهور، صارت صيغته واقعة في موقعها ومناسبة لمضمونها.

3.2.3 ـ الاعتراضات على الأخلاقيات الأدبية: لقد أدى أخذ الممارسة التراثية بمبدإ التأديب إلى إنتاج حصيلة غزيرة من الأخلاقيات الأدبية، اشتملت عليها مصنفات متنوعة نسرد منها: كتاب **الأدب الكبير والأدب الصغير** لابن المقفع، وكتاب **السعادة والإسعاد** لأبي الحسن العامري وكتاب **الكَلم الروحانية** لأبي الفرج بن هندو وكتاب **صوان الحكمة** لأبي سليمان السجستاني وكتاب **مختار الحِكَم ومحاسن الكلم** لأبي الوفاء المبشر ابن فاتك، وغيرها من الرسائل والفصوص التي يطول حصرها. وما يعنينا بهذا الصدد هو الرد على دعاوي بعض مؤرخي الفكر بشأن هذه الأخلاقيات الأدبية، وهي ثلاث:

أولاها: أن هذه الأخلاقيات **وليدة الانتحال،** أي أن الانتحال عم أغلب المنقول من المعاني الأخلاقية، وأضر بالأصول التاريخية لهذه المعاني.

الثانية: أن هذه الأخلاقيات **خالية من الاستدلال** أي أنه ينقصها البناء المنطقي الذي يجعل النتائج مرتبطة بالمقدمات ارتباطاً مدلَّلاً.

الثالثة: أن هذه الأخلاقيات **سبب الانحلال،** أي أن أدب الأمثال والحكم والمواعظ أدى إلى إضعاف المجتمع، لأن هذه «العبارات القصار» تفضي إلى تجميد الفكر وتقليد السلف[307].

1.3.2.3 ـ دعوى الانتحال: نرد على دعوى الانتحال، سواء كان الانتحال بمعنى نسبة قول الواحد إلى الآخر أو بمعنى وضعه وادعائه على الغير، بأن الانتحال قد يكون ظاهرياً فحسب، وليس قط حقيقياً. فما دمنا قد سلمنا بأن الممارسة التراثية قد عملت عملها فيما نقل إليها، حتى يستوفي شرائطها التداولية، فلا يبعد أن يترك المنقول بعض أوصافه لكي يلبس أوصافاً أخرى تنأى به قليلاً أو كثيراً عن أصله، لا سيما إذا كان هذا المنقول يختلف عن البيان العربي، تركيباً ودلالة واستعمالاً. وهل إذا خرج المنقول عن بعض أوصافه، حتى كاد يغيب عن هويته، ويتخذ هوية إسلامية عربية، لزم أن يوصف بالانتحال، أم أن هذا الخروج هو اشتغال مشروع تحتمه ضرورات التمثل والتوجيه والتوليد، ولا تدخل فيه إلا الثقافة التي كَمُلت مقوماتها واستقلت بنياتها، فلا يكون انتحالاً، وإنما يكون ما أسميناه «تقريباً»؟ إذا صح أن بعض ما وصف بالانتحال يدخل، على الحقيقة، في باب التقريب المنظَّم والموجَّه، صح معه أيضاً أن مفهوم الانتحال وأحكامه وتاريخه تحتاج إلى المراجعة والتحقيق في سياق مراعاة مقتضيات التداول في تفاعل الثقافات فيما بينها وإمداد بعضها لبعض.

2.3.2.3 ـ دعوى الخلو من الاستدلال: نرد على دعوى الخلو من الاستدلال، بأن الحِكَم والأمثال والمواعظ لا تقل انبناء على الاستدلال المنطقي من الأخلاقيات النظرية. فلما كان صاحب هذه الدعوى لا يرى استدلالاً إلا ما قَبِل التخريج على مقتضى الاستدلال الصوري، فقد فاته إدراك الخصوصية الاستدلالية للحكم والمواعظ والأمثال، وتتجلى هذه الخصوصية في الأمور الثلاثة الآتية:

أ ـ أن بعض عناصر الاستدلال فيها تحذف حذفاً، تعويلاً على قدرة المخاطب على تبينها بنفسه بمعونة القرائن التي يشتمل عليها مقام الكلام.

ب ـ أن هذا الاستدلال لا يمهلنا في التصديق به، بل يحملنا عليه حملاً، كأنما

---

(307) مسكويه، **الحكمة الخالدة**، انظر مقدمة المحقق.

التسليم به مكتسب اكتساباً، ونحتاج في دفع هذا التصديق إلى أدلة من جنسه أقوى من الأدلة التي ندفع بها التصديق في الاستدلال النظري، لأن هذا يمهلنا حتى نتبين تمام بنيته.

ج ـ أن الصورة في هذا الاستدلال لا تستقل فيه عن المضمون، لأن الصيغ التي تتميز بها الحكم والمواعظ والأمثال تحمل في نفسها دلالة أخلاقية ولو لم يكن مضمونها متناولاً لغرض أخلاقي، على خلاف الاستدلال النظري الذي تكون قيمته في الصحة والفساد متعلقة بالصورة وحدها.

3.3.2.3 ـ **إبطال دعوى الانحلال:** نرد أخيراً على دعوى الانحلال من الوجوه الثلاثة التالية:

أ ـ أن الأخلاقيات الأدبية هي شاهد قُرب واتصال لا شاهد بعد وانفصال، ذلك أن المعاني الأخلاقية تنزل منزلة من التفاعل أعمق من المرتبة التي ينزلها التواصل (بمعنى التوصيل). فالمتحقق بها لا يقصد الوقوف عند حد الإخبار بالمعنى الأخلاقي، لأن هذا الإخبار قد يتأدى بدون تأدب، بقدر ما يقصد أن ينسج وشائج الاتصال الفعال بينه وبين المخاطب، وأن ينشىء مزيداً من أسباب التجاوب بينهما، وأن يخلع على المعنى المنقول لباس القيم والمعايير التي تحكم الاتصال والتجاوب.

ب ـ أن الأخلاقيات الأدبية ثمرة عمل وتجريب لا ثمرة فكر وتجريد، ذلك أن المعاني الأخلاقية فيها تنتقل من مستوى النظر المجرد إلى مستوى العمل الحي. والمتحقق بها يقصد تبليغ وضوح تصوره لها وتحصيل اليقين بشأنها بقدر ما يريد أن يأتي بشواهد حية، كأنما له على كل قول يقوله، دليل عملي يحققه.

ج ـ أن الأخلاقيات الأدبية هي دليل التوجيه والتأثير لا دليل البناء والترتيب، ذلك أن المعاني الأخلاقية فيها تخرج عن طور الصياغة والتنظيم إلى طور مباشرة تبديل سلوك الغير. والمتحقق بها لا يقصد أداءها في أحسن تأليف وأحكم تنسيق بقدر ما يقصد إنهاض همة المخاطب إلى العمل بها وملابستها بقدر ما في طاقته.

ومتى ثبت أن الأخلاقيات الأدبية تنبني على معايير القرب المكين والتجربة الحية والتأثير الفعال، أدركنا أن تفضل الأخلاقياتِ النظرية درجات، وأن تكون أدعى منها إلى تحريك الفكر وتجديد الخلق.

وخلاصة القول في آليات الاختصار اللغوية التي استخدمها التقريب الإسلامي للأخلاق النظرية اليونانية أنها تقوم على مبدأين: **أولهما**، مبدأ التبليغ التأصيلي الذي يقضي بـ «فصاحة العبارة» و «صحة المعاني» و «شهادة الأصول»، والذي يفيد في تأصيل المفاهيم الأخلاقية المنقولة بربطها ببنيات **الحقل الدلالي** للسان العربي؛ **وثانيهما**، مبدأ التأديب الذي يقضي «ببلاغة الحكمة» و «تأثير الموعظة» و «تعيين المثل»، والذي يفيد في تكميل المفاهيم

الأخلاقية بربطها ببنيات **الحقل الإحالي** لهذا اللسان. وبفضل الاتصال بالحقلين الإسلاميين: الدلالي والإحالي، تتجه المفاهيم الأخلاقية المنقولة إلى طي التفاوت فيها بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي واستعادة الترابط بينهما، وإلى توجيه هذا الترابط بحسب المقاصد الأصيلة للخطاب الأخلاقي الإسلامي، فتكتسب هذه المفاهيم **قوة الاستعمال** التي كانت تفتقدها قبل التقريب والتي تجعلها تنتظم انتظاماً في البنية العملية لمجال التداول الإسلامي العربي؛ ولننتقل الآن إلى التدليل على الركن الثالث من دعوى تقريب الأخلاق اليونانية، وهو تزويدها بسند «الاشتغال».

4 ـ آليات التقريب العقدي وجلب الاشتغال للأحكام الأخلاقية اليونانية

1.4 ـ اتحاد مفهوم «المدينة» ومفهوم «السياسة»:

لقد عرّف أرسطو الإنسان بأنه «حيوان سياسي»، وعبر المسلمون عن هذا المعنى بقولهم: «الإنسان حيوان مدني»، أو بقولهم: «الإنسان مدني بالطبع»، فيا ترى ما هي الصلة بين معنى «السياسي» ومعنى «المدني» عند اليونان!

الحق أن الصلة بينهما مبثوثة في المقابل اليوناني «بوليتيكوس»[308]. فهذا اللفظ مشتق من «بوليس»[309]، وهي «المدينة». وقد كان فلاسفة اليونان يرون في «المدينة» النموذج الأكمل للمجتمع، وبنوا تصوراتهم للسياسة والتدبير على مقتضى هذا النموذج، فجاءت كلمة «بوليتيكوس» تدل على «السياسي» و «المدني» معاً، حتى لا انفكاك لأحدهما عن الآخر. ويترتب على هذا الجمع بين المعنيين، أن الأخلاق اليونانية هي أخلاق مدنية سياسية وُصِفت بكونها «أخلاق المواطن الصالح»، علماً بأن مدلول «المواطنة» هنا هو التساكن في المدينة الواحدة.

والشاهد على رد الأخلاق إلى السياسة عند الإغريق أمران:

أ ـ أن «أفلاطون» يطابق بين الفضائل الأخلاقية وبين الطبقات المكونة لسكان المدينة؛ فـ «الحكمة» التي هي فضيلة القوة الناطقة تقابل «طبقة الحكام» التي تتولى وظيفة الإدارة، و «الشجاعة» التي هي فضيلة القوة الغضبية تقابل «طبقة الجند» التي تتولى وظيفة الدفاع، و «العفة» التي هي فضيلة القوى الشهوية تقابل «طبقة العمال» التي تتولى وظيفة الإنتاج.

ب ـ أن «أرسطو» يستهل حديثه عن الأخلاق في كتابه **الأخلاق إلى نيقوماخوس**

---

(308) Politikos.

(309) Polis.

بالكلام عن «الخير الأسمى» بوصفه المقصد الأقصى الذي تتجه إليه أفعال الإنسان، فيقول بأن البحث فيه ينبغي بأن يختص بأفضل العلوم مرتبة، وأن **لا علم أشرف من علم السياسة**، إذ هو الذي يعيِّن من بين العلوم أوجبها للمدن، ويعين من بين أصنافها أوجبها لكل طبقة من مواطنيها، كما أنه هو الذي تُرَد إليه العلوم الأخرى كالحرب والاقتصاد والخطابة. ومتى كان «علم السياسة» يستخدم كل العلوم العملية الأخرى، وكان هو الذي يُشَرِّع ما يجب فعله وما يجب تركه، فإن مقصد هذا العلم شامل لكل المقاصد، وهو «الخير الإنساني» على وجه التحقيق(310).

غير أن هذه الأخلاق التابعة للسياسة والخادمة للمدينة، عرض لها بسبب هذه التبعية وهذه الخدمة القصور من وجهتين:

أ ـ أن هذه الأخلاق موضوعة وضعاً إنسانياً، فتعلقت بالإرادة الإنسانية من دون الإرادة الإلهية.

ب ـ أنها موضوعة لفئة من الناس، فتعلقت بالمواطنة المدنية دون الفطرة الإنسانية.

2.4 ـ مبدآ الاشتغال والأحكام الأخلاقية اليونانية:

احتاجت الأخلاق اليونانية إلى التصحيح من هاتين الجهتين، حتى يرتفع عن الإرادة الإنسانية نقصها، ويرتفع عن المواطنة ضيقها، فتولت الممارسة التراثية هذا التصحيح الأخلاقي باستخدام آليات التقريب العقدي الذي يختص بالتشغيل، حتى تمد الأحكام الأخلاقية اليونانية بالسند العملي الذي ينقصها، وهو «الاشتغال»، وتقوم هذه الآليات العقدية على مبدأين أساسيين: أحدهما **تأصيلي**، وهو «مبدأ الإيمان بالله»؛ والثاني **تكميلي**، وهو «مبدأ الفطرة الإنسانية».

1.2.4 ـ مبدأ الإيمان بالله وتأصيل الأحكام الأخلاقية: يقتضي مبدأ الإيمان بالله الذي تقرره قاعدة الائتمار التأصيلية، أن يعتقد الإنسان وجود الله عز وجل، وأن يوحده توحيداً، ويسلم تسليماً بأن أحكام الشريعة ومكارمها من عنده وحده ومن فضله عليه. وتنبني على هذا المبدإ الحقيقتان التاليتان:

أ ـ أن الأخلاق مبنية على **التوحيد** لا على التعديد.

ب ـ أن الأخلاق مشرعة تشريعاً **إلهياً** لا موضوعة وضعاً إنسانياً.

1.1.2.4 ـ الأصل التوحيدي للأخلاق: إن الحقيقة الأولى التي تبني الأخلاق على التوحيد تقطع عن الأخلاق اليونانية أصولها التعددية. فمعلوم أن فلاسفة اليونان قالوا بتعدد الآلهة، وتحدثوا عن «الإله الصانع» و «الآلهة» و «الإلهات» و «الألوهية» حديثاً واحداً وإن

---

(310) Aristote, Ethique à Nicomaque, I, 1093, 2a-1094b, 10.

جعلوا لها مراتب متنوعة ووظائف متفاوتة، وقصروا عمل عظميها، وهو «الإله الصانع» على تنظيم العالم من غير خلق، مستعيناً في هذا التنظيم بآلهة من دونه، فضلاً عما شيدوه من نسق للعقول يشارك في هذا التنظيم. ولا يخفى أن أخلاقاً نبتت في فكر أُشْرِب بعقيدة كثرة الأرباب، لا بد وأن تحمل بعضاً من آثار هذه الكثرة، إن بطريق ظاهر أو طريق خفي. فكان أن تولت الممارسة التراثية إبطال ما صرح به من هذه الآثار وكشف ما خفي منها، حتى يصفو المنقول من شوائب الشرك، فاتخذ هذا التقريب التوحيدي للأخلاق اليونانية طرقاً متعددة: «نسبة فلاسفة الأخلاق إلى التوحيد» و «تغيير عبارات النصوص» و «تضمين النص عبارات إسلامية».

أ ـ **نسبة فلاسفة الأخلاق إلى التوحيد:** أطلق المقرّب على فلاسفة الأخلاق ألقاباً تحشرهم في زمرة الموحدين، فقال: «أفلاطون الألهي» و «أرسطو الحكيم» وما شابه ذلك، كما تأول عباراتهم التي تشعر بالشرك أو بمخالفة أركان العقيدة، مثل الخَلْق والحشر والبعث، وتجشم عناء البحث في نصوصهم عن العبارة والعبارتين اللتين يُحْتَمل أن تنطقا بالتوحيد أو تُسلِّما بأصل من أصول الشريعة[311].

ب ـ **تغيير عبارات النصوص:** حيث يُذْكَر اسم «الآلهة» بالجمع، يستعمل المقرب اسم «الإله» بالمفرد أو اسم «الله»، كما يستعمل مكانها أسماء ترفع عنها الألوهية مثل اسم «المتألهة» ويقصد بها «المتشبهة بالله» من غير تحديد لمقتضى التشبه، ومثل اسم «الملائكة»، حتى يجعل الجمع دالاً على صفوة من الأفراد دون الإله، فيثبت التوحيد لصاحب النص.

ج ـ **تضمين النص عبارات إسلامية:** يذكر المقرِّب اسم «الإله الصانع» موصولاً بإحدى عبارات التقديس، مثل «عز وجل» و «سبحانه تعالى»، حتى يكون تقرير هذا التنزيه سبباً في حمل القارىء على تأويل صيغة «الآلهة» بالجمع، إن صادفها في النص المنقول، ودفع تهمة الشرك عن صاحبه، كما أنه يدرج في سياق النص مصطلحات وصيغاً مشبعة بروح العقيدة، مثل «الشيطاني» في مقابل «الإلهي» ومثل «الحسنات» في مقابلة الفضائل، و «السيئات» في مقابلة «الرذائل»، حتى يصطبغ النص المنقول بصبغة التوحيد.

2.1.2.4 ـ **التشريع الإلهي للأخلاق:** إن الحقيقة الثانية لمبدإ الإيمان بالله التي تبني الأخلاق على التشريع الألهي، تنزع عن الأخلاق اليونانية انفراد حاكم المدينة بوضعها. فمعلوم أن فلاسفة الإغريق قد جعلوا لرئيس المدينة مكانة متصلة بأفق الآلهة؛ فهذا «أفلاطون» يجعله حائزاً على معرفة المطلق وعلى معرفة «الخير الأقصى» وقادراً على وضع القوانين العادلة؛ وهذا «أرسطو» يجعله حائزاً على أشرف العلوم النظرية، وهي «الحكمة»،

---

(311) مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص، 81.

وعلى أشرف العلوم العملية، وهي «السياسة»، ونسبوا إليه القداسة وأوصافاً إلهية أخرى، وجعلوه عقلاً ومعقولاً وعقلاً مستفاداً مولياً وجهه شطر العقل الفعال(312)، وقضوا بضرورة التشبه به لكل من أراد نيل «السعادة القصوى». فلزم الممارسة الإسلامية أن تباشر التقريب الشرعي لهذه الأخلاق المنقولة، متبعة سبلاً مختلفة: «نسبة فلاسفة اليونان إلى التسليم بالشريعة» و «القول بالتشبه بالله والتشبه بالملائكة» و «التأكيد على الإنعام بالسعادة الأخروية».

أ ـ نسبة فلاسفة اليونان إلى التسليم بالشريعة: يكون ذلك بالإشارة إلى أهمية الشريعة في تحصيل الأخلاق عند التعرض للمعاني اليونانية ولو بتوسيع مفهوم الشريعة، حتى يدل على مجرد القوانين الموضوعة في مقابل القوانين المطبوعة من غير تحديد للواضع، كما يكون بالتنصيص على أعمال العبادة، وبالوقوف على مدلول النبوة، وبالتعرض للسعادة الأخروية، وحتى للحساب الأخروي.

ب ـ القول بالتشبه بالله والتشبه بالملائكة: لقد تكلم اليونان عن التشبه «بالعلة الأولى» وعن التشبه بالآلهة، لكن كلامهم ورد في سياق يصطبغ فيه مفهوم التشبه بصبغة التشبيه، إذ توصف العلة الأولى بأوصاف الإنسان مثل «السعادة»، فهي **أسعد** الكائنات، لأنها «خير محض»، ومثل «العقل»، فهي **أعقل** الكائنات، لأنها «عقل محض»، فيختلط أفق الإنسان بأفق الإله اختلاطاً، بينما المراد بالتشبه بالله في التقريب الإسلامي هو إنهاض همة المتشبه إلى أن يتوخى أقصى غايات الكمال المستطاع في إتيان الأفعال التي أمره الله بها، وترك الأفعال التي نهاه عنها، حتى يصلح للخلافة التي وعده الله بها؛ ولا يخرجه تشبهه أبداً إلى أفق الألوهية كما لا ينزل المشبَّه به قط إلى أفق الإنسانية، فهو تشبه مشروط بالتنزيه. أما التشبه بالملائكة، فالمراد منه مخالفة التشبه بالشيطان في إتيان الشر، والحث على طلب الفضائل التي يفارق بها الإنسان البهائم ويشارك بها الملائكة، كالعقل المميِّز والعلم الموسَّع والعمل الحسن(313). ومتى طلب الإنسان التشبه بأوصاف الله عز وجل والتشبه بالملائكة المكرمين، عظَّم الشريعة المطهرة في تنزيلها من عند الله وإنزالها على الأعمال، وترك الالتفات إلى الخلق والتعلق بما وضعوه من قوانين ورتبوه من أحكام إلا أن يكونوا قدوات لغيرهم في استلهام الشريعة، تعظيماً لله، وفي استعمالها، طمعاً في رضاه.

ج ـ التأكيد على الإنعام بالسعادة الأخروية: اشتغلت الممارسة التراثية بالسعادة الأخروية بوصفها نعمة إلهية كبرى على خلقه، وجعلت لها في الغالب أوصافاً أربعة: «بقاء

---

(312) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص .124.

(313) ابن حزم، المصدر السابق، ص .18.

بلا فناء وقدرة بلا عجز وعلم بلا جهل وغنى بلا فقر»[314]، وذكرت هذه الأوصاف في سياق الكلام عن الفضائل، حاملة لها على معنى أفضال الله على الخلق التي لا تُحصى وعلى معنى الخيرات التي يتكرم بها عليهم، لا على معنى الكمالات والأوصاف الممتازة التي يكتسبها الإنسان كما هو مدلولها عند اليونان، وذلك من أجل أن تصرف همة طالب الفضائل عن أن ينسب إلى نفسه أو إلى غيره ما نِسْبَته لله أولى، ومن أجل أن يشد نفسه إلى الاستزادة من هذه المواهب الإلهية، غير قاصد بأعماله إلا وجه الله ولا مبتغ فضلاً من سواه.

2.2.4 ـ مبدأ الفطرة الإنسانية وتكميل الأحكام الأخلاقية: يقتضي مبدأ الفطرة الإنسانية الذي تقرره قاعدة الاعتبار التكميلية أن الإنسان خلق بفطرة مخصوصة هي سر تكريمه، وأن هذه الفطرة هي عبارة عن الهيئة الخلقية والروحية التي أودعها الخالق سبحانه نفس الإنسان والتي تعرّفه (بتشديد الراء) بعبوديته له وحده. وتنبني على هذا المبدإ الحقيقتان التاليتان:

أ ـ أن الأخلاق **لا تخص جانباً** دون جانب من حياة الفرد.

ب ـ أن الأخلاق **لا تخص فئة** دون فئة من الأمة.

1.2.2.4 ـ شمول الأخلاق لجوانب الفرد: إن الحقيقة الأولى من مبدإ الفطرة، وهي إحاطة الأخلاق بحياة الفرد، تفيد في إخراج الأخلاق اليونانية عن تبعيتها للسياسة. فإذا صارت الأخلاق شاملة لكل أفعال الإنسان، ظاهرها وباطنها، فما يدعوه فلاسفة اليونان بـ «السياسة»، يصير مردوداً إلى الأخلاق، إما بوصفه جزءاً منها أو بوصفه مساوياً لها؛ ولا يجوز أن يكون مساوياً لها، لأن السياسة من صنع الإنسان، بينما الأخلاق من صنع الله، فلا يبقى إلا أن يكون جزءاً منها. ومتى ثبت أن هذا الجزء السياسي جزء منها، لزم أن يتقيد بالقيم الأخلاقية، وأن يذعن لتوجيهها، فيصير في منظور الإسلام «سياسة متخلقة» بعد أن كان في منظور اليونان «أخلاقاً متسيسة»، أو قل يصير «تأنيساً» بعد أن كان «تسييساً». وقوام هذه «السياسة المتخلقة» أو هذا «التأنيس» في التقريب الإسلامي العناصر الثلاثة: «توسيع مفهوم السياسة» و «توسيع مفهوم المدينة» و «توسيع مفهوم الخلافة».

أ ـ توسيع مفهوم السياسة: لم تعد السياسة تفيد رعاية شؤون المدينة وتدبير مصالح الأفراد فيها فقط، بل صارت تدل أيضاً على إصلاح أحوال النفس وتنظيم معايير الأخلاق فيها؛ فالسياسة سياستان: سياسة الإنسان نفسه وسياسة الإنسان غيره، وتنضبط العلاقة بين

---

(314) الراغب الأصفهاني، المصدر السابق، ص .128؛ ماجد فخري، **الفكر الأخلاقي العربي**، الجزء الثاني، ص .155 (الغزالي، **ميزان العمل**).

(315) الأصفهاني، المرجع السابق، ص .92.

السياستين بالمبدإ الذي يقضي بأنه «لا يصلح لسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه»[315].

ب ـ توسيع مفهوم المدينة: لم تعد المدينة ذلك التنظيم الاجتماعي الأفضل والوحدة الحكومية المثلى التي تحقق لأفرادها وطبقاتها «الخير الأسمى» و «الكمال الأقصى» كما كانت عند «أفلاطون» و «أرسطو»، بل صار مدلولها يشمل كل مؤسسة تعبر عن احتياج الإنسان إلى التعاون وتقسيم الأعمال وتبادل المصالح، لكي يتمكن من القيام بحاجات جسمه المتنوعة ومتطلبات عقله المتشعبة. والتي يعجز عن قضائها وحده، فتكون المدينة قد استبدلت بوظيفتها السياسية وظيفة اقتصادية واجتماعية وثقافية يكون فيها للعمل الحلال والتعامل الفاضل أكبر نصيب، ويكون المدلول الإسلامي للقولة المنقولة: «الإنسان مدني بالطبع» هو «أن الإنسان آنِس (بكسر النون) بالطبع وليس بوحشي»[316] باشتقاق «الإنسان» من لفظ «الأنس».

ج ـ توسيع مفهوم «الخلافة»: لم تعد الخلافة تختص بالدلالة على القيام بشؤون الأمة الدنيوية، **استخلافاً سياسياً** من الله سبحانه وتعالى، بل صار هذا المعنى يختص به لفظ «العمارة»؛ إذ «عمارة الأرض هي القيام بما فيه تزجية لحياة الناس وصلاح معاشهم». أما مدلول «الخلافة»، فتوسع إلى حد أن دل على تطهير النفس بتطهير الأقوال والأفعال واستعمال مكارم الشريعة على قدر الطاقة في السياسة بمعناها الموسع، أي سياسة النفس وسياسة الغير، **استخلافاً أخلاقياً** من الله؛ ولا أدل على بلوغ الغاية في هذا التوجه الأخلاقي لمفهوم «الخلافة» من أن المكارم المطلوبة فيها ترقى إلى ما فوق الفضائل اليونانية، مثل الجود والورع والحلم والإحسان.

2.2.2.4 ـ شمول الأخلاق لطبقات المجتمع: إن الحقيقة الثانية لمبدإ الفطرة، وهي إحاطة الأخلاق بحياة المجتمع، تنفع في إخراج الأخلاق اليونانية من ضيق أفقها السياسي؛ ونقصد بـ «الضيق السياسي» أمرين هما: «انحصار السلوك السياسي في السلوك بالمدينة» و «انحصار المواطنة في فئة معينة من أهل المدينة».

لقد علمنا أن «أفلاطون» و «أرسطو» كانا ينزلان «المدينة» أرقى مراتب المجتمعات؛ وليست التجمعات البشرية الأوسع كالامبراطوريات (مثل إمبراطورية فارس آنذاك) عندهما إلا مجتمعات غير طبيعية تعتمد بالأساس على الحرب التي يفسد بها كل مجتمع، بل كانت عندهم موضع التحقير بوصفها تجمعات بربرية تجهل جهلاً السياسة التي هي العلم العملي الأشرف. كما نعلم أن «المواطنة» عندهما موقوفة على الذكور، فتخرج بذلك فئة النساء، وعلى الأحرار، فتخرج بذلك فئة العبيد، وعلى الراشدين، فيخرج بذلك من هو

---

(316) مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص 116.

دون سن الرشد، فلا تبقى إذن إلا فئة «الرجال الأحرار»، فلهؤلاء وحدهم الوجود السياسي، أو قل، الوجود المدني؛ أما ما سواهم، فلا حظ لهم في ذلك.

وقد تمكن التقريب الإسلامي من أن يستبدل بـ «السياسة المضيقة» للأخلاق اليونانية «سياسة موسعة» قوامها مفهومان: مفهوم «الأمة» الذي يبطل دعوى الانحصار السلوك السياسي في المدينة، ومفهوم «العبد» الذي يبطل دعوى انحصار المواطنة في فئة معينة.

أ ـ **مفهوم الأمة:** لقد نهض هذا المفهوم بما ينهض به مدلول «المدينة» من الدلالة على حصول الاجتماع لقضاء الحاجات وحصول الانتظام لأمور الجماعة؛ وزاد عليه بأن رفع اعتبار الحدود المكانية، بل صار إلى ما فوق ذلك بأن رفع الحدود المعنوية، لأن الأمة تضم كل من شاء أن يقيم في ظلها، أياً كان عرقه أو لونه أو دينه أو لغته. ولا عجب إذن أن نجد من خاض في مفهوم المدينة من مفكري الإسلام، يحرص على أن يصل ذكره لهذا المفهوم بذكر مفهوم الأمة، رفعاً لضيقه وتصحيحاً لتوجيهه.

ب ـ **مفهوم العبد:** لقد قام هذا المفهوم بما يقوم به مدلول المواطن من الدلالة على التمتع بالحقوق والقيام بالواجبات وعلى استحقاق المسؤولية، خدمة للجماعة في السلم والحرب، وزاد عليه بأن رفع اعتبار أوصاف الرجولة والحرية، بل صار إلى ما فوق ذلك بأن رفع الأوصاف الاجتماعية. فالكل عبد لله، أياً كان جاهه أو وظيفته أو طبقته؛ والكل مكرم بهذه العبودية، لأن هذا التكريم ليس متعلقاً إلا بالفطرة التي فُطر عليها الإنسان وهي واحدة عند الجميع.

حاصل القول في آليات التشغيل العقدي التي استخدمها التقريب الإسلامي للأخلاق النظرية اليونانية، أنها تقوم على مبدأين: **أولهما**، مبدأ الإيمان بالله الذي يقضي ببناء الأخلاق على التوحيد وعلى التشريع الإلهي، والذي ينفع في تأصيل الأحكام الأخلاقية اليونانية بربطها بمقتضيات **الحقل الإيماني** للممارسة الإسلامية؛ **وثانيهما**، مبدأ الفطرة الإنسانية الذي يقضي بإحاطة الأخلاق بجوانب الفرد وطبقات المجتمع، والذي ينفع في تكميل الأحكام الأخلاقية اليونانية بربطها بمقتضيات **الحقل التأنيسي** للممارسة الإسلامية؛ وبهذا، تحصل هذه الأحكام على قوة الاشتغال التي كانت تفتقدها قبل هذا التقريب والتي تجعلها تنخرط انخراطاً في البنية العملية لمجال التداول الإسلامي العربي؛ ولا يبقى لنا، لإتمام البرهان على دعوى التقريب التداولي للأخلاق اليونانية، إلا الركن الأخير من أركانها، وهو تقريب الأخلاق بتزويدها بسند «الإعمال».

5 ـ آليات التقريب المعرفي وجلب الإعمال للمعرفة الأخلاقية اليونانية

1.5 ـ اتحاد معنى «العقل» ومعنى «اللغة»:

لقد عرف «أرسطو» الإنسان بأنه «حيوان عاقل»، وصاغ المسلمون هذا التعريف بالعبارة المشهورة: «إن الإنسان حيوان ناطق»، فيا ترى ما هي حقيقة الصلة بين العقل والنطق عند اليونان؟

الحق أن الصلة بينهما متضمنة في المقابل اليوناني «لوجيكون»[317]؛ فهذه اللفظة تستعمل في اللسان اليوناني بوجه لا يفرق بين جانب الفكر وجانب الكلام كما يفرق بينهما اللسان العربي، فالجانبان مجتمعان في عملية واحدة لا ينفك أحدها عن الآخر؛ ولقد كان لهذا الاشتراك اللفظي لـ «لوجيكون» أثر بيِّن في تشكيل الفكر الأخلاق اليوناني من جهتين:

أ ـ **تعظيم النظر**: لقد ميز «أفلاطون» بين «فضائل العامة» و «فضائل الخاصة»، وجعل «صوفيا»، أي الحكمة النظرية أشرف من «فرونيسوس»[318]، أي الحكمة العملية؛ وميز «أرسطو» بين صنفين من الفضائل: «الفضائل الخلقية» و «الفضائل العقلية»؛ وردًّا معاً سعادة الإنسان القصوى أو خيره الأسمى إلى ممارسة هذا التفكير التأملي، لأن فيه كمال التشبه بالإله، لأن الإله هو العقل الذي يتعقل ذاته، ولأن ممارسة التعقل المجرد هي ممارسة لقبس من الألوهية.

ب ـ **الجمود على الظاهر**: تنزل اللغة عند اليونان منزلة الظاهر الذي تتجلى فيه المعاني العقلية، فإذا أصابت الحق من هذه المعاني وسمّت الأشياء بأسمائها، كانت «ظهوراً» ودلت على التمييز بين الصدق والكذب؛ وإذا أخطأت الحق وأنزلت الأسماء على غير مسمياتها، كانت «تظاهراً» ودلت على الحاجة إلى الاسترشاد بالفيلسوف، لكي يُعلِّمنا وضع الأسماء والأفعال على مسمياتها، ويعلمنا تركيب الأسماء والأفعال فيما بينها تركيباً يؤدي إلى الصواب. وكما أن الفضائل العقلية ظاهرها اللغة، فكذلك الفضائل الخلقية، ظاهرها «السلوك»، والسلوك عند اليونان أيضاً، إما «ظهور»، إذا كانت الفضائل عادات مستمرة له وأوصافاً راسخة فيه، وإما «تظاهر» إذا أتت منه لماماً، ومال، في هذا الإتيان، إلى طرفي الإفراط والتفريط في الأفعال والأقوال.

وبهذا، يتضح أن التصور اليوناني للفضائل ينبني على أمرين يحتاجان إلى التصحيح،

---

(317) logikon.

(318) phronêsis.

حتى يوافقا مقتضيات الممارسة الإسلامية:

أ ـ **استقلال الحكمة النظرية**، وتحتاج هذه الحكمة إلى استعادة الوصل بالحكمة العملية.

ب ـ **الأخذ بظاهر السلوك**، ويحتاج هذا الظاهر إلى الاستكمال بوصله بالباطن.

2.5 ـ مبدآ «الإعمال» والأخلاق اليونانية:

اضطلعت الممارسة التراثية بهاتين المهمتين الوصليتين، وذلك باستعمال آليات التقريب المعرفي الذي يختص بالتهوين، حتى تزود المعرفة الأخلاقية اليونانية بالسند العملي الذي ينقصها، وهو «الإعمال»؛ وتقوم هذه الآليات على مبدأين أساسيين: أحدهما **تأصيلي**، وهو «مبدأ الاستثمار»؛ والثاني **تكميلي**، وهو «مبدأ الاستضمار».

ورب معترض يقول من أين يصح أن تكون الآليات القائمة على مبدإ الاستثمار الذي يصل الحكمة النظرية بالحكمة العملية، ومبدإ الاستضمار الذي يصل ظاهر السلوك بباطنه، آليات عقلانية وعلمية؟ كيف والعقل والعلم كما حددهما اليونان وكما حددهما المعاصرون، نقلاً عنهم، مستقلان عن العمل وعن الباطن!

لقد فات هذا المعترض أننا جمدنا على حد للعقل وللعلم وعلى ممارسة لهما قروناً متطاولة ولما نستيقظ من هذا الجمود، وقد تقلب الإنسان أطواراً، وعرفت معارفه وتجاربه أدواراً. ألا، فليعلم أن كل شريعة جاءت إلا وفَتَّحت أبواباً في التعقل لم يسبق إليها ووسعت آفاقاً في العلم لم يُحسب لها، فكيف بالشريعة الإسلامية التي جاءت بعد شرائع متتالية لتكملها تكميلاً! فما تفتحه من أبواب عقلية وما توسعه من آفاق علمية، لا تضاهيها فيه شريعة سابقة ولا نحلة لاحقة، فما صنع منظرو العقل بكل هذه الأبواب العقلية والآفاق العلمية؟ مهما يكن من أمر، فلا بد من اعتبار هذا التفتيح للعقل وهذا التوسيع للعلم اللذين قامت بهما الشريعة المطهرة في التقريب الإسلامي للأخلاق اليونانية؛ وقد سمى المسلمون هذا التفتيح العقلي باسم «العقل الكامل»، لأن من جهته يتقرب العقل بفطرته، أي بباطنه، إلى الله، كما سموا هذا التوسيع العلمي باسم «العلم النافع»، لأن من جهته يصل العلم صيغته النظرية بالاشتغال الشرعي.

1.2.5 ـ مبدأ الاستثمار وتأصيل الأخلاق اليونانية: يقتضي مبدأ الاستثمار الذي تقرره قاعدة الانتفاع التأصيلية أن يعمل الإنسان حتى يحقق قوله، وحتى ينتفع بعلمه. وتنبني على هذا المبدإ الحقيقتان التاليتان:

أ ـ أن الأخلاق **تصديق القول** لا تشقيقه.

ب ـ أن الأخلاق **انتفاع بالعلم** لا انقطاع إليه.

1.1.2.5 ـ تصديق القول: إن الحقيقة الأولى لمبدإ الاستثمار، وهي تصديق القول، تدفع عن الأخلاق اليونانية مظاهر اللغو؛ وقد تجلت هذه المظاهر في التفاوت الحاصل بين سلوكات الفلاسفة ونظرياتهم الأخلاقية، لا سيما «أفلاطون» و «أرسطو»، وكان هذا التفاوت من وجهين: أحدهما، الوصف **التخييلي** للمعاني الأخلاقية التي لووا بها ألسنتهم، ولا يجري هذا الوصف على ما ورد في كتبهم من أساطير وحكايات يضربون بها الأمثال ويدللون بها على الأفكار فحسب، بل يشمل أيضاً أقوالهم المنظَّمة والمدللة والمعللة التي ظاهرها الترتيب وباطنها إنشاء خيالي، مثل نسق العقول العشرة؛ والثاني، الوصف **النِّفاقي** للسلوك، فلم يكن فلاسفة اليونان يراقبون سلوكهم مراقبة تحملهم على المطابقة بين دعاويهم وأفاعيلهم، وعلى مراجعة هذه وتلك بحسب مقتضيات هذه المطابقة، إنما كان يغلب عليهم التنظير غير المتبوع بالعمل، إن لم يتبعه عمل مخالف لمبادىء هذا التنظير، ولا حاجة بنا لذكر مساوىء سلوكهم في مقابل محاسن أفكارهم. ونجد التقريب الإسلامي القائم على حقيقة «التصديق» يتولى إخراج الأخلاق اليونانية عن وصف «الهَمَل» الذي هو ترك العمل بالقول، وذلك باتباع القاعدتين التاليتين:

أ ـ على القائل أن يفعل ما يقول: قد يأتي القائل بالكلام من وجوه عدة: إما مخبراً أو منشئاً أو مُشعِراً؛ فإن كان الإخبار، وهو الإلقاء بقول مخصوص إلى الغير على سبيل الإعلام، فيلزم صاحبَه أن يَصْدُق فيه، فلا يثبت أمراً لا يعقل دليله، ولا ينفي أمراً لا يعقل معارضه، فيكون معدوداً من العاملين باعتبار تحققه بفضيلة «الصدق»؛ وإن كان الإنشاء، وهو توجيه القول للغير على سبيل الإنهاض، فيلزم صاحبه أن يُصَدِّقه، فلا يأمر بشيء إلا ويأتي مثله، ولا ينهى عن شيء ويأتي مثله، فيكون عاملاً باعتبار تحققه بفضيلة «التصديق»؛ وإن كان الإشعار، وهو التعرض لأحوال الذات على سبيل الإشراك، فيلزم صاحبه أن يصادق غيره، فلا يواده وهو لا يدري جهة الجمال في عطفه، ولا يحادُّه وهو لا يدري جهة الجلال في نفوره، فيكون عاملاً باعتبار تحققه بفضيلة «المصادقة».

ب ـ على القائل ألا يقول ما لا يفعل: قد يقول القائل ما لا يفعل على الوجوه الثلاثة التالية: **أحدهما**، أن يقول ما لا يفعل على سبيل الإعلام بما يعلم؛ **والثاني**، أن يقول ما لا يفعل على سبيل الإنهاض بما يعلم؛ **والثالث**، أن يقول ما لا يفعل على سبيل الإشراك فيما يعلم، فالذي يُعلِم (بضم الياء وكسر اللام) بعلم لا يعمل به، يضر نفسه أكثر مما ينفعها؛ والذي يُنهِض (بضم الياء وكسر الهاء) بقول لا يعمل به، يضر غيره أكثر ما ينفعه؛ والذي يشرك غيره في علم لا يعمل به، يضر نفسه وغيره أكثر مما ينفعهما، والضرر أكثر من النفع لأن المراد من القول هو تحصيل المعرفة بكيفيات العمل وتقويم السلوك. ولما تُرك العمل الدال على القول، عوقب القول بذهاب فائدته، فلغا لغواً؛ ولما كان الدخول في القول قبل العمل من قبيل الاختيار، وكان الدخول في العمل بعد القول من قبيل

الاضطرار، كان أجمل بالقائل أن يفعل ما لم يقل من أن يقول ما لم يفعل[319]؛ والعكس بالعكس، فلما كان الدخول في العمل قبل القول من قبيل الفضل والدخول في القول بعد العمل من قبيل النفل، كان أجمل بالقائل أن يفعل ما قال من أن يقول ما فعل.

وهكذا، فإن اتباع التقريب الإسلامي لقاعدتين تقضيان بالدخول في فعل ما قيل وترك قول ما لم يُفْعل، يصرف عن الأخلاق اليونانية توجهها التشقيقي، فيترك منها كل قول لا فعل تحته، فلا يأخذ بأقوال الفلاسفة التي لا شواهد عليها من سلوكهم ولو جاؤوا فيها بأدلة نظرية منقحة ومنسقة، لأن الكلام هنا كلام في الأخلاق ولا يلج بابه إلا من طابق قوله فعله، بل وسبق فعله قوله.

2.1.2.5 ـ **الانتفاع بالعلم:** إن الحقيقة الثانية لمبدإ الاستثمار، وهي الانتفاع بالعلم، تدفع عن الأخلاق اليونانية تجريدها بوصفها اتجهت إلى بناء الأنساق الاستدلالية، ورأت فيها غاية العلم الصحيح، بل انساقت إلى إقرارها أسلوباً في التخلق الأسمى، وانصرفت عن العمل انصرافاً، فكان لا بد للممارسة التراثية من أن تُقوِّم هذا الاعوجاج بمدها بأسباب المعرفة النافعة، وذلك باستعمالها الطرق التقريبية الثلاث الآتية:

أ ـ **تجديد الاعتبار للعمل:** لقد كان العمل محتقراً عند الفلاسفة اليونان يستوي في ذلك عمل اليد وعمل العبادة وعمل المجاهدة، لأن في مزاولة عمل اليد استواء مع العبيد، وفي مزاولة العبادة انشغالاً عن التدبر، وفي مزاولة المجاهدة انشغالاً عن التأمل، ولا يزاول هذه الأعمال إلا من كان عاجزاً عن التحرر أو واقفاً دون التدبر أو محروماً من التأمل؛ أما الممارسة الإسلامية، فقد رفعت العمل فوق النظر، تدبراً كان أو تأملاً من جهتين اثنتين:

ـ **العمل تطبيق للعلم:** يدل على ذلك القول المشهور: «العمل ثمرة العلم»، فالعمل يتساوى مع العلم قيمة، إن لم يفضله درجة إذا حُصِّل العلم ولما يقع الدخول في العمل؛ وقد يتولى العمل توجيه العلم، إن زيادة أو نقصاناً، فقد يُقتصر (بضم الياء) من العلم على القدر الذي يُعرف به العمل، وقد يُتَوسع في العلم على القدر الذي ينشط فيه العمل، وقد لا يستزاد من العلم حتى يُعمل بما عُلم، وقد يكتفى بالعمل وحده متى لم يكن من سبيل لتحصيل العلم ولا إمكان لوجود عالم يُرْجع إليه أو متى كان من علم الكفاية.

ـ **العمل تقرب من الله:** فمن جاهد نفسه ممتثلاً لأمر الله، ومنتهياً عن نهيه، ماحياً بهذا الامتثال وهذا الانتهاء صفات مذمومة ومحصلاً مكانها صفات محمودة، فلا شك أنه بعمله هذا مشتغل بالتقرب، ولا تقرب لمن يأتي غير هذا ولو كان كلاماً مشققاً أو مذهباً ملفقاً حتى ولو أُطلق عليه من الأسماء ما يوهم بأنه وارد عين القرب نحو «التشبه بالله»

---

(319) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص .273.

و «التأله» و «التشوق» و «التعشق».

وقد فات اليونان أن يدركوا أن العمل التقربي لا يمكن إلا أن يكون أشرف من النظر المجرد، لأن العامل يكون من رضا المتقَرَّب إليه على يقين، ما دام متبعاً لأمره، ومنتهياً عن نهيه، بينما يكون الناظر في شك من قبول نظره، ما دام مبتدعاً لأمر ونهي من عنده. ولما فاتهم تبين خصوصية العمل التقربي الذي وحده يحصِّل «التأله» الذي يطلبونه، لم يميزوا الفارق بينه وبين العمل التدبري الذي لم يعرفوا سواه، فأنزلوه منزلته، وجعلوا رتبته دون التأمل.

ب ـ تجديد النظر في العمل: لقد تصور اليونان العمل على أنه جملة أفعال أشبه ببنيات تتألف من عنصرين أساسيين هما: «الغايات» و «الوسائل»، ومن العلاقات المختلفة التي تجمع بينهما، واعتبر «أرسطو» أن الفاعل الأخلاقي تكون غايته القصوى هي «الخير الأسمى»، ويكون نظره في الوسائل التي توصله إلى هذه الغاية، فيختار منها أنسبها لتحقيق هذه الغاية؛ ويسمي «أرسطو» عملية النظر والاختيار هذه باسم «التدبر»، ويقول: «إن كمال الحكمة العملية في التدبر»، ولم ير ضرورة النظر في الغايات ولا ضرورة استعمال التدبر لاختيار إحداها، بل سكت عن ذلك سكوتاً.

واضطلعت الممارسة التراثية بتتميم نظرية العمل اليونانية تتميماً لم يسبق إليه، وبتوسيع العقل من طريقها توسيعاً لم يفطن إليه، ذلك أنها لم تكتف بأقسام الفضائل التي ذكرها اليونان ولا بفروعها التي أحصوها، وإنما أضافت إليها قسماً جديداً أسمته بـ «الفضائل التوفيقية»، مُعَرِّفة التوفيق بأنه: «موافقة إرادة الإنسان وفعله قضاء الله تعالى وقدره»، ومقسمة الفضائل التوفيقية إلى أربع: **الهداية**، وهي تعريف الله للإنسان طريق الخير والشر، مع إمداده وتنوير قلبه بحسب علمه وعمله، **والرشد**، وهو «العناية الإلهية التي تعين الإنسان على توجهه إلى مقاصده»، **والتسديد**، وهو «تقويم إرادة الإنسان وحركاته نحو الغرض المطلوب». **والتأييد** وهو «تقوية أمر الإنسان بالبصيرة من داخل وتقوية البطش من خارج»[320].

وإذا نحن دققنا النظر في هذه الحدود الأربعة للفضائل التوفيقية، اتضح لنا أن معنى الهداية معنى عام، وأن الفضائل الأخرى أخص منها، وأن التسديد أخص من الرشد، وأن التأييد مستقل عن التسديد، فيتكون لنا بذلك قسمان من الفضائل التوفيقية، قسم نسميه «الفضائل التسديدية»، وله تعلق بتحصيل الهداية في تبين المقاصد، وقسم نسميه «الفضائل التأييدية»، وله تعلق بتحصيل الهداية في استعمال الوسائل.

---

320) ماجد فخري، المرجع السابق، ص .192-194؛ الغزالي، **إحياء علوم الدين**، الجزء الرابع، ص .2249، الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص .128؛ ص .148؛ ص .150.

وإذا ذاك، يظهر لنا الوجه الذي تتمم به الممارسة التراثية نظرية العمل التدبري الأرسطية وتُوسع به نظرية العقل المجرد اليونانية. فما توقف دونه «أرسطو»، وهو النظر في المقاصد، فإن هذه الممارسة تدخل فيه، فتمدنا بفضيلتين هما: «الرشد» و «التسديد»، تضمنان لمن تحقق بهما تحصيل اليقين في نفع المقاصد التي يختارها. وأما النظر في الوسائل، فقد توقف «أرسطو» دون تحصيل اليقين في نجاعة الوسائل المختارة، ما دامت الحكمة العملية عنده هي دون الحكمة النظرية مرتبة، واليقين هو من نصيب الحكمة النظرية؛ لكن توقفه هذا طوته الممارسة الإسلامية طياً، وذلك بضمانها لمن تحقق بفضيلة التأييد تحصيل اليقين في نجاعة الوسائل التي يختارها؛ فتكون الممارسة بذلك قد أتمت ما نقص النظرية الأرسطية، من جهة توقفها دون الدخول في النظر في المقاصد، ودون تحصيل اليقين في الوسائل، ووسعت ما ضيقه العقل اليوناني، محصلة اليقين حيث لا يحصل هذا العقل إلا الظن أو حيث لا يحصل شيئاً ألبتة، إما عجزاً أو جهلاً.

ج ـ **التربية على العمل:** لقد عملت الممارسة التراثية بالمبدإ الأخلاقي الذي ينص على أنه بالإمكان تغيير الصفات الخلقية وإبدال أفضل منها مكانها، وقد بنت هذه الممارسة على هذا المبدإ طريقتها في تبيان السبل الواضحة، بل وفي وضع الخطط المحكمة لتحصيل مكارم الأخلاق. فلم يقتصر علماء الإسلام على بناء النظريات وسرد الآراء والأفكار وإحكام الاستنتاج منها، وإنما كانوا يخللون هذه النظريات والآراء والأفكار أو يذيلونها برسم الطرق التي تؤدي إلى التخلق بها، وسموا كلامهم في هذا الباب بـ «الطب الروحاني» و «مداواة النفس» و «رياضة النفس» و «تهذيب الأخلاق» و «تطهير الروح» وما إلى ذلك من الأسماء التي تفيد إصلاح النفس وتقويم السلوك؛ ولم يكتفوا برسم معالم هذا الطريق التربوي للذين أرادوا تمرين أنفسهم على الخصال الحميدة أو طلبوا الصفاء الروحي من الرجال والنساء، بل سطروا الطريق على التفصيل لتهذيب الصبيان[321]، حرصاً منهم على التنشئة الزكية، وفتحوا كلامهم في تحصيل مكارم الأخلاق بالحديث عن «الهوى»، صفات وأسباباً وعلاجاً، وألفوا الرسائل والكتب في ذمه؛ وشتان بين مفهوم «الهوى» في الإسلام ومفهوم «الشهوة» عند اليونان، ألا ترى أن الهوى يجمع إلى الشهوة، وهي القوة البهيمية، الغضب، وهي القوة السبعية، والعقل، وهي القوة النطقية، إذا لم يتَّبِع هذا العقل كتاباً ولم يَشتَن بسنة، بما في ذلك العقل المستقل الذي قال به اليونان وأنزلوه أعلى مراتب الحكمة!

ولا نرى رأي من قال بأن الممارسة التراثية استمدت القول بتغيير الأخلاق، من «أرسطو»، وإن كان قد سبق إلى ذكره في ادعائه أن الفضائل تكتسب عن طريق التعود، ذلك أن هذا المبدأ ـ على الوجه الذي عمل به المسلمون ـ مأخوذ أخذاً من ركن الأمر

---

(321) انظر الغزالي، إحياء علوم الدين.

بالمعروف والنهي عن المنكر من أركان الاشتغال الإسلامي. كما لا نرى رأي من يدعي أن المسلمين اقتبسوا طريقتهم في تسطير المنهج التربوي من «جالينوس»، وإن كان قد سبق إلى بيان بعض معالمه في كلامه عن تربية الصبيان، لأن هذا الطريق ـ على الوجه الذي سلكوه ـ مستمد استمداداً من أسلوب الوعظ والنصح الذي تميز به الإسلام.

وكذلك لا يعجبنا قول من يقول بأن الاتفاق بين الممارسة الإسلامية والممارسة اليونانية بصدد مبدإ تغيير الأخلاق ومبدإ رسم طريق الارتياض بالأخلاق هو من باب وقوع الحافر على الحافر أو من باب اتفاق الأفكار على الصواب، ذلك أن رسوخ التوجه العملي للتراث الإسلامي العربي وشدة نفوره من التجريد هو من أهم أسباب وقوفه على هاتين الحقيقتين العمليتين، فيكون اشتغال اليونان بهما اتفاقاً فحسب، ألم تر كيف أن «أفلاطون» و «أرسطو» جمعا بين «الخُلُق» و «العادة»، تأثراً بعَرَض لغوي صادفوه في لسان الإغريق! بينما يكون اشتغال المسلمين اتباعاً لأصول ثقافتهم؛ وشتان بين اتفاق يدل عليه الميل إلى التجريد، واتباع يدل عليه النزوع إلى العمل!

وهكذا، لما تجدد الاعتبار للعمل من حيث إنه ثمرة للعلم وتقرب إلى الله، وتجدد النظر فيه من حيث اليقين في نفع مقاصده واليقين في نجاعة وسائله، وتأسست التربية على العمل من حيث إرادة تغيير الأخلاق ورسم السبل إليه، صار التقريب الإسلامي إلى إخراج أخلاق اليونان عن توجهها التجريدي، وخلع لباس العلم النافع عليها؛ فالعلم النافع ما كان قائماً على مبدإ الاستثمار، ألا وهو وصل العلم بالعمل!

2.2.5 ـ مبدأ الاستضمار وتكميل الأخلاق اليونانية: يقتضي مبدأ الاستضمار الذي تقرره قاعدة الاتباع التكميلية أن يخرج الإنسان عن ظاهر العمل إلى باطنه بتفقد أفعاله وأحواله؛ وتنبني على هذا المبدإ الحقيقتان التاليتان:

أ ـ أن الأخلاق أوصاف قلبية لا أوصاف شكلية.

ب ـ أن الأخلاق مراتب متفاوتة لا مرتبة واحدة.

1.2.2.5 ـ الصفة القلبية: إن الحقيقة الأولى من مبدإ الاستضمار، وهي الصفة القلبية للأخلاق، تصرف عن الأخلاق اليونانية جمودها على الشكل الظاهر. فقد قلنا بأن الجانب الظاهر من الفضائل العقلية عند اليونان هو التعبير اللغوي الذي لا تنفك عنه، إن أرادت الحصول والوصول، كما أن الجانب الظاهر من الفضائل الخلقية عندهم هو التعبير السلوكي الذي لا تنفك عنه، إن أرادت الظهور والنشور. ولما كان السلوك من الأخلاق بمنزلة اللغة من العقل وكان العقل يساوي اللغة، فإن الأخلاق تساوي «السلوك»، فاحتاجت الممارسة الإسلامية إلى تزويد أخلاق اليونان بعنصر «أخلاق القلب» التي تنقصها، وذلك باتباع طريقتين في التقريب هما: «تحصيل الاعتبار للتقوى» و «إدخال خلق الإخلاص».

أ ـ تحصيل الاعتبار للتقوى: ليست التقوى الإسلامية ذلك المفهوم الذي خاض فيه «أفلاطون» في محاورة «أوطيفرون»، متنقلاً بين معارف متعددة تبتدىء بحد يجعله التقوى هي «المتابعة القضائية لمرتكب الجريمة»، وتنتهي بآخر يجعلها هي «العلم بالقربان»، لأنه لا يخرج عن مبدإ المطابقة بين معنى الفضيلة والسلوك الظاهر؛ وإنما التقوى، في الاشتغال الإسلامي، هي معنى قلبي ينشأ عن طاعة الله ائتماراً، فيكون واعظاً، وعن طاعته انتهاء، فيكون زاجراً. وبفضل هذا الواعظ القلبي والزاجر الباطني، يتطلع المتقي إلى مراقبة أفعاله وإتقان عمله.

وعلى هذا، تكون «التقوى» هي أم الفضائل الإسلامية، وتقابل «الهوى» الذي هو أم الرذائل، بعد أن كانت «الحكمة النظرية» عند اليونان هي رأس الفضائل، وتقابل عندهم «الشهوة» التي هي رأس الرذائل؛ ولا عجب إذن أن تدخل الحكمة النظرية بالمعنى اليوناني، وهي حكمة مسقطة للعمل إسقاطاً، في باب الهوى، فيجب قمعها كما يجب قمعه.

ب ـ إدخال خلق الإخلاص: لما كان «أفلاطون» و «أرسطو» لا يأخذان إلا بالظاهر لغياب مفهوم الخلق القلبي عن أفق إدراكهما، فقد فاتهما الوقوف على معنى «الإخلاص»، وتبين وصفه الخلقي الراسخ وشرف رتبته بالنسبة لباقي الفضائل؛ لكن لم يفتهما إدراك معنى «الخلوص العقلي» الذي هو تخلص الشيء أو تخليصه مما يخالطه في الظاهر، وعبرا عن هذا الخلوص بلفظ «المحض»، ونسباه لا إلى الأفعال والوسائل، وإنما إلى المقاصد والغايات، فقالا «الخير المحض» و «العقل المحض»، بينما الإخلاص في الممارسة الإسلامية هو معنى قلبي يتعلق بالفعل لا بالمقصد، ينشأ عن صفاء الواعظ والزاجر من الشوائب، ولا صفاء لهما من غير إفراد الله بالقصد والتحقق بهذا الإفراد. وبفضل هذا الصفاء، تأخذ النفس في التقلب في مراتب التقرب والتعرف. وعلى هذا، فـ «الإخلاص» خُلُق قلبي من أخلاق المتقِي (بكسر القاف)، بينما «الخلوص» وصف ظاهر من أوصاف المتَّقَى (بفتح القاف)، ولا عجب حينذاك أن تكون الأخلاق اليونانية غير مأمونة الجانب، وعرضة على الدوام لآفة التظاهر وافتعال الفضيلة، أي قاب قوسين من الهوى.

2.2.2.5 ـ الصفة التفاضلية للأخلاق: أما الحقيقة الثانية من مبدإ الاستضمار، وهي الصفة التفاضلية للأخلاق، فتصرف عن أخلاق اليونان جمودها على مرتبة واحدة. لقد ميز «أفلاطون» ثلاث قوى في النفس، هي: «القوة الشهوية» و «القوة الغضبية» و «القوة الناطقة»، كما ميز فيها بين جزأين: جزء عقلي وجزء لا عقلي؛ وجعل الجزء العقلي خاصاً بالقوة الناطقة، متفقاً مع أستاذه «أفلاطون»؛ وقسّم الجزء اللاعقلي إلى قوى ثلاث هي: «القوة النباتية» أو «الغاذية»، و «القوة الحساسة» أو «الشهوية»، و «القوة المحركة» أو «الغضبية»، ثم جاء «جالينوس»، فمزج بين التقسيمين وجعل قوى النفس ثلاثاً، هي «القوة النباتية» و «القوة الحيوانية» التي تجمع بين «القوة الحساسة» و «القوة المحركة»، ثم «القوة

الناطقة». وقد سميت هذه القوى نفوساً، فقيل: «النفس النباتية» و «النفس الحيوانية» و «النفس الإنسانية»، من غير أن تدل هذه الأسماء على قيام مسميات متمايزة في النفس، وإنما هي قوى ثلاث فيها، فسميت، باعتبار كل قوة، باسم خاص. وتقوم الممارسة التراثية بتكميل نظرية النفس اليونانية تكميلاً لم تسبق إليه، يرتقي بالنفس الإنسانية ارتقاء؛ ولئن اقتبس أهل التراث تقسيمات النفس اليونانية، فإنهم تصرفوا فيها بأشكال ثلاثة:

ـ **الجمع**: جمعوا بين بعض أقسام النفس اليونانية وأقسام النفس الإسلامية، فقالوا، مثلاً: «النفس على ضروب عدة: «نفس حيوانية» و «نفس أمارة بالسوء» و «نفس لوامة» و «نفس ملهمة» و «نفس مطمئنة»[322].

ـ **المقابلة**: جعلوا النفوس ثلاثاً، وهي: النفس الأمارة بالسوء وقابلوها بالنفس الشهوانية، والنفس اللوامة وقابلوها بالنفس الغضبية، والنفس المطمئنة وقابلوها بالنفس الناطقة[323]

ـ **الرد**: أسقطوا ذكر التقسيم اليوناني، واعتبروه متضمناً بطريق أو بآخر في التقسيمات الإسلامية مع إثبات شمولية هذه التقسيمات، فقالوا النفُوس ثلاث: أمّارة ولوّامة ومطمئنة، وقالوا أيضاً أقسام النفس أربعة، هي: «النفس» و «الروح» و «القلب» و «السر»، وقالوا كذلك: قوى الإنسان خمس: «النفس» و «العقل» و «القلب» و «الروح» و «السر»[324]، وجعلوا النفس عبارة عن القوتين اللتين يسميهما اليونان «القوة الشهوية» و «القوة الغضبية»، وجعلوا العقل عبارة عما يسميه اليونان «القوة الناطقة» باعتبارها محل الإدراك الظاهر والمجرد، وجاء التكميل الإسلامي لنظرية النفس اليونانية من جانبين اثنين هما: «توسيع ترتيب النفس» و «ترتيب اليقين».

أ ـ **توسيع ترتيب النفس**: لم يقتصر الترتيب على درجتين: درجة لاعقلية تنزل بها القوة الشهوية والغضبية ودرجة عقلية تنزل بها القوة الناطقة، بل صار يشتمل على خمس درجات متفاوتة، وكما أن العقل يتولى الجزء اللاعقلي من النفس بالضبط والتوجيه، حتى يتم الانتفاع به ويحصل التوازن بين القوى الثلاث بتحصيل فضيلة العدل، فكذلك القلب يتولى الجزء العقلي بالإحكام والترويض، حتى يخرج عن التجريد والجمود على الظاهر، فيحصل له الانفتاح على «عالم الضمائر»، أو قل، عالم المعاني الباطنة، كذلك الروح تتولى القلب بالتزويد والتطهير، حتى يخرج عن الجمود على معاني الباطن، فينفتح له باب الاستقلال عن عالم الظواهر وعالم الضمائر، وكذلك السر يتولى الروح بالتزكية والتعريف،

---

(322) الجيلي، **الإنسان الكامل**، الجزء الثاني، ص .41.

(323) عبد الحي محمد قابيل، **المذاهب الأخلاقية في الإسلام**، ص. 226-227.

(324) ابن عجيبة، **إيقاظ الهمم**، ص .88.

حتى تخرج عن الوقوف مع استقلالها، فتظفر بالتمكين والتحقق في المعرفة.

ب ـ ترتيب اليقين: إذا كان «أفلاطون» و «أرسطو» قد جعلا العقل مصدر اليقين، فقد غاب عنهما أن اليقين مراتب، وأن ما كان يقيناً في مرتبة يصير ظناً في المرتبة التي تعلوها، وأن أعلى مراتب اليقين التي ننزلها هي التي تكون محيطة بكمال الظاهر وكمال الباطن.

وإذا كانت الممارسة التراثية قد رتبت فوق العقل مراتب لا تقل عن ثلاث هي: القلب والروح والسر، فإن إمكانات اختبار المعرفة تتزايد وآفاق التيقن من أوصافها تتكاثر، فالعلم الذي أيقن منه اليوناني في مرتبة العقل، امتحنه المسلم في المرتبة التي تعلوه، وهي القلب؛ فإن وافق معيار الحق فيها، صار في حدِّ القبول عنده، وإن خالفه، صار متروكاً، وحتى إذا وافقه ميزان الحق في هذه المرتبة، فقد لا يوافقه في المرتبة التي تعلوها،وهكذا دواليك، بحيث يكون قرب المعلوم من عين اليقين بقدر ما اجتاز من آفاق الاختبار في المراتب المختلفة. ومعلوم أن نزول المراتب العليا من اليقين لا سبيل إليها في الأخلاق الإسلامية إلا بالاشتغال الشرعي والاستزادة منه؛ ولما كان الأمر كذلك، لزم أن تكون الأخلاق اليونانية التي تنفر نفوراً من هذا الاشتغال، قد حُرِمَت يقيناً أيقن من يقينها، فاحتاجت إلى التكميل بالفضائل التي تدرك في المراتب الثلاث التي بقيت دونها، وهي: «الفضائل القلبية» و «الفضائل الروحية» و «الفضائل السرية».

ولا ينفع المعترض أن يقول بأن فلاسفة اليونان هم أيضاً قد عرفوا ترتيب الفضائل، فـ «أفلاطون» ميز بين فضائل العامة وفضائل الخاصة، و «أرسطو» ميز بين الفضائل الخلقية والفضائل العقلية، ذلك أن الترتيب الأفلاطوني ليس ترتيباً بحسب قوى النفس، وإنما بحسب الطبقات المدنية، فلا يعتبر؛ وأما الترتيب الأرسطي، فليس ترتيباً حقيقياً، وإنما هو ترتيب ظاهر وحسب، ذلك أن الفضائل الخلقية عنده هي، على الحقيقة، فضائل عقلية، فلولا ضبط العقل للقوتين الشهوية والغضبية، لما وصل إلى اكتسابها أحد. أما الفضائل العقلية، فلا تُكتسب إلا عند مزاولة الإنسان لقوته العاقلة، بعيداً عن الانشغال بقوة الشهوة وقوة الغضب، فليس القسمان من الفضائل إذن إلا قسماً واحداً، إذ هما ثمرتان لشيء واحد هو العقل.

وعلى الجملة، إن آليات التهوين المعرفي التي استخدمها التقريب الإسلامي للأخلاق النظرية اليونانية تقوم على مبدأين: **أولهما، مبدأ الاستثمار التأصيلي** الذي يقضي بالتحقيق الفعلي للقول والانتفاع العملي بالعلم، والذي يفيد في تأصيل المفاهيم والأحكام الأخلاقية اليونانية بربطها بشروط **الحقل التطبيقي**؛ **وثانيهما**، مبدأ الاستضمار الذي يقضي بوجود صفتين للأخلاق هما: الصفة القلبية والصفة التفاضلية، والذي يفيد في تكميل المفاهيم

والأحكام الأخلاقية اليونانية بربطها بشروط **الحقل الروحي**؛ وبهذا، تكتسب هذه الأخلاق **قوة الإعمال** التي كانت تفتقدها قبل هذا التقريب والتي تجعلها تنتظم انتظاماً في البنية العملية لمجال التداول الإسلامي العربي.

وبإثباتنا الركن الرابع من دعوى التقريب التداولي للمنقول الأخلاقي اليوناني، نكون قد استوفينا جميع مقتضيات البرهان على هذه الدعوى التي صدرنا بها هذا الفصل الأخير.

نجمل ما أسلفنا ذكره في هذا الفصل الأخير في النتائج التالية:

أ ـ اشتدت عناية المسلمين بالأخلاق بسبب انبناء الشرع الإسلامي على مكارم الأخلاق وبمقتضى التوجه العملي المميز لمجال التداول والتمسك بالمعاني الأخلاقية الكلية.

ب ـ قام تقريب الأخلاق اليونانية بالوظائف الثلاث: التفضيل والتأصيل والتكميل. أما وظيفة التفضيل، فقد اقتضت إبدال أفضلية الأخلاق الإسلامية العربية مكان أفضلية الأخلاق اليونانية؛ وأما وظيفة التأصيل، فقد استوجبت صرف المفاهيم والأحكام الأخلاقية اليونانية عن بعض أصولها وأوصافها ووصلها بمقتضيات التداول الإسلامي؛ وأما وظيفة التكميل، فقد اقتضت التصرف في هذه المفاهيم والأحكام الأخلاقية بالقدر الذي يجعلها تبلغ النهاية في مشابهة المعاني الأخلاقية الإسلامية.

ج ـ تولّى كل صنف من آليات التقريب الثلاث: اللغوية والعقدية والمعرفية، تصحيح جانب من جوانب الأخلاق اليونانية؛ فآليات الاختصار اللغوية صححت مفاهيم الأخلاق اليونانية، وآليات التشغيل العقدية صححت أحكام الأخلاق اليونانية، وآليات التهوين المعرفي صححت جملة مفاهيم وأحكام الأخلاق اليونانية.

د ـ نهض كل صنف من هذه الآليات بوصل الأخلاق اليونانية بحقلين من حقول المجال التداولي الإسلامي العربي، فأمد بذلك المنقول الأخلاقي اليوناني بالتسديد العملي المناسب، استعمالاً كان أو اشتغالاً أو إعمالاً، فآليات الاختصار، بفضل مبدإ التبليغ، أصّلت المفاهيم الأخلاقية اليونانية، إذ ربطتها بالحقل الدلالي، وبفضل مبدإ التأديب، كمّلت هذه المفاهيم، إذ وصلتها بالحقل الإحالي، مما أدى إلى حصول هذه المفاهيم على سند **الاستعمال** الذي كانت تفتقر إليه؛ وآليات التشغيل، بفضل مبدإ الإيمان بالله، أصلت الأحكام الأخلاقية اليونانية، حيث ربطتها بالحقل الإيماني، وبفضل مبدإ الفطرة الإنسانية، كملت هذه الأحكام، حيث وصلتها بالحقل التأنيسي، مما أفضى إلى حصول هذه الأحكام على سند **الاشتغال** الذي كانت تفتقر إليه؛ وآليات التهوين، بفضل مبدإ الاستثمار، أصلت مفاهيم وأحكام الأخلاق اليونانية، فربطتها بالحقل التطبيقي، وبفضل مبدإ الاستضمار، كملت هذه المفاهيم والأحكام، فوصلتها بالحقل الروحي، مما أدى إلى حصول الأخلاق اليونانية، مفاهيم وأحكاماً، على سند **الإعمال** الذي كانت تفتقر إليه.

هـ ـ كل من هذه الآليات أخرج الأخلاق اليونانية من خصوصية معينة إلى شمولية معينة؛ فآليات الاختصار أخرجت المفاهيم الأخلاقية من خصوصية اللغة اليونانية إلى **الشمولية التعبيرية**، إذ صار يجوز لكل لسان أن يبني المعنى الاصطلاحي للمفهوم الأخلاقي على المعنى اللغوي الذي شاء، من غير أن يتقيد بطريقة اليوناني في ذلك؛ وآليات التشغيل أخرجت الأحكام الأخلاقية من خصوصية السياسة المدنية إلى **الشمولية الحضارية**، إذ صارت السياسة تتعلق بمجموع الأمة وتأخذ بالأسباب المعنوية في تنظيم المجتمع؛ وآليات التهوين أخرجت المفاهيم والأحكام الأخلاقية جميعاً من خصوصية العقلانية النظرية إلى **الشمولية الفكرية**، ذلك أن النظر توسع مجاله بدخول العمل عليه، سواء أكان عملاً معاشياً أم عملاً شرعياً، وانفتح منهجه بالتزامه أساليب مسددة بثمرات هذا العمل.

نجمل ما بسطنا الكلام فيه في هذا الباب الثالث، فنقول بأننا عملنا في الفصل الأول على إثبات دعوى مجال التداول الأصلي، فأبرزنا أصول هذا المجال الثلاثة: اللغة والعقيدة والمعرفة، واستخرجنا القواعد الثلاث التي تضبط كل أصل من هذه الأصول، والوظائف التداولية المترتبة عليها؛ ووقفنا على الآفات الوظيفية التي تتولد من أصناف المخالفة لهذه القواعد والتي تتفاوت فيما بينها ضرراً، بحيث يكون أسوَؤها ما تعطلت به جميع وظائف أحد الأصول التداولية، كما أشرنا إلى أن الالتزام بهذه القواعد التداولية لا يمنع من فتح باب استشكال المضامين التي تضبطها هذه القواعد، حتى تتوسع قدرتها في الإثمار، ولا من استشكال الوظائف التي تنبني عليها، حتى تتوسع قدرتها في الاستثمار.

وأقمنا في الفصل الثاني الدليل على دعوى التقريب التداولي، وذكرنا أن تقريب المنقول يختلف باختلاف أصول مجال التداول؛ فإن كان تقريباً بحسب الأصل اللغوي، كان اختصاراً في عبارته؛ وإن كان بحسب الأصل العقدي، كان تشغيلاً للأسباب التي تصله بالعقيدة؛ وإن كان تقريباً بحسب الأصل المعرفي، كان تهويناً لإسباب تحصيله؛ ووضحنا كيف أن لكل صنف من أصناف التقريب **شروطا ثلاثة**: شرط مرجعي، وهو التداول الأصلي، وشرط قيمي، وهو اليقين التداولي، وشرط وظيفي، وهو التصحيح التداولي، كما بينا كيف أن الإخلال بهذه الشروط يؤدي إلى ضروب من التقريب الفاسد تختلف باختلاف أنواع هذه الشروط وعددها، وتترتب عليها الآفات التداولية التي تضر إما بالإنهاض أو بالإنتاج أو بالتوجيه، إن جزءاً أو كلاً.

ونهضنا في الفصل الثالث بإثبات دعوى تقريب المنطق، فوضحنا كيف أن المنطق متغلغل في التجريد موضوعاً ومنهجاً، وأن تقريبه اقتضى صرف هذا التجريد الفاحش، فتولى ابن حزم رفع التجريد اللغوي الناتج عن اعوجاج عبارته، وقام الغزالي برفع التجريد العقدي الحاصل من ترك طلب الآجل، كما تولى ابن تيمية رفع التجريد الناتج عن ترك

اعتبار العمل، جملة وتفصيلاً.

واشتغلنا أخيراً في الفصل الرابع بإثبات دعوى التقريب التداولي للأخلاق، وبينا كيف أن علم الأخلاق، وإن تعلق بموضوع عملي، فإنه سلك فيه مسلكاً تجريدياً تطلّب التصحيح؛ فتم تصحيح المفاهيم الأخلاقية باستيفاء مقتضيات الاستعمال في باب الدلالة والإحالة، كما تم تصحيح أحكامه بإقامة مقتضيات الاشتغال في باب الإيمان بالله ومعاني الفطرة، وتم تصحيح مجموع المفاهيم والأحكام الأخلاقية باستيفاء مقتضيات الإعمال المعرفي في باب التطبيق الظاهر والتحقيق الباطن.

لقد اتبعنا في الاشتغال بمسالك تقويم التراث منهجية تستمد أوصافها الجوهرية من المبادىء التي قامت عليها الممارسة التراثية الإسلامية العربية؛ فكانت، في مقصدها منهجية **آلية** لا مضمونية: فلم تنظر في مضامين الإنتاج التراثي بقدر ما نظرت في الآليات التي تولدت بها هذه المضامين وتفرعت تفرعاً، عملاً بمبدإ تراثي، مقتضاه «أن اعتبار المعاني لا يستقيم حتى يستند إلى اعتبار المباني»؛ كما كانت، في منطلقها، منهجية **عملية** لا مجردة: فلم تعتمد معرفة نظرية منقولة ومقطوعة عن الضوابط المحددة والقيم الموجهة للممارسة التراثية، بل استندت إلى أساليب التبليغ العربي في خصوصيتها، وإلى معاني العقيدة الإسلامية في شموليتها، وإلى مضامين المعرفة الإسلامية العربية في موسوعيتها، عملاً بمبدإ تراثي ثان، مقتضاه «أن المعرفة لا تثمر حتى تكون على قدر عقول المخاطبين بها»؛ وكانت، في مسلكها، أخيراً منهجية **اعتراضية** لا عَرْضية: فلم تكن تقرر الأحكام تقريراً وترسلها في عموم التراث إرسالاً، وإنما كانت تفتح باب السؤال، فتورد ما جاز من الاعتراضات على ما ادعاه بعض من تعاطوا لتقويم التراث من أقوال، بل على ما جئنا به نحن من دعاوى، حتى تمحصها كما ينبغي وتقومها بالوجه الذي ينبغي، عملاً بمبدإ تراثي ثالث، مقتضاه «أن الظفر بالصواب لا يكون إلا بمعونة الغير».

وإذا صح أن منهجنا مأخوذ من التراث، فليس يصح أننا تركنا العمل بموجب العقل العلمي الصحيح كما قد يتوهم ذلك من يجعل كل مأخوذ من التراث خارجاً عن مقتضى العقل والعلم؛ فقد سلكنا فيما أخذنا مسلكاً لا يتساهل فيما يجب على الناظر في التراث استيفاؤه من دقيق الشرائط المنطقية ومن صارم المقررات المنهجية وراسخ الضوابط المعرفية؛ والشاهد على ذلك ما قضينا به على أنفسنا من التزام أقصى، بل أقسى القيود المنهجية، حتى ندفع عن دعاوينا أشد الاعتراضات المحتملة، فيكون لنا في دفعها غَناء عن دفع ما هو دونها.

وقد أثمرت هذه المنهجية الآلية في مقصدها والعملية في منطلقها والاعتراضية في مسلكها عشر نتائج مدلَّلة، نهض بعضها بالمعارضة، وقام بعضها الآخر بواجب التأسيس.

أما **النتائج المعارِضة**، فقد اختصت بالكشف عن آفات النظرة التجزيئية إلى التراث، وهي ثلاث:

أولاها: أن الاشتغال بمضامين التراث وحدها يفضي إلى اتخاذ موقف تجزيئي من

التراث، فيبَطُلُ بذلك ادعاء الجمع بين الاجتزاء بالمضامين التراثية والأخذ بالنظرة التكاملية، فضلاً عن بطلان فائدة التوسل بأدوات العقلانية المجردة والفكرانية المسيسة في هذا الاشتغال.

والثانية: أن الاشتغال بالآليات المنتجة للتراث قد يكون اشتغالاً بالخطاب التراثي الذي دار على هذه الآليات، وليس اشتغالاً بها هي ذاتها، فيقع الباحث في النظر في المضامين حيث يظن أنه ينظر في الآليات كما يقع في الأخذ بالنظرة التفاضلية حيث يظن أنه يأخذ النظرة التكاملية.

والثالثة: أن التوسل بالآليات المنقولة في تقويم التراث قد يكون توسلاً قلقاً لا يحيط بدقائقها، فيؤدي بالباحث إلى السقوط في نظرة تجزيئية ظاهرة التهافت.

أما النتائج المؤسِّسة، فقد اختصت بالكشف عن فوائد النظرة التكاملية إلى التراث وانقسمت قسمين: أحدهما، النتائج المتعلقة بالتكامل التداخلي؛ والثاني، النتائج المتعلقة بالتكامل التقريبي.

أما نتائج التكامل التداخلي، فهي ثلاث:

إحداها: أن الاشتغال بالآليات المنتجة للمضامين التراثية يؤدي إلى اتخاذ موقف تكاملي من التراث، مما يدل على أن التوجه الآلي راسخ رسوخاً في الممارسة التراثية وأنه مانع منعاً من المفاضلة بين عناصرها المختلفة.

والثانية: أن التداخل الذي يقع بين علمين أصليين يوجب أن يكون العلم الذي يدخل في غيره أكثر العلوم حظاً في النسبة إليه وفي إفادته له، وأن يكون أقربها إلى مجال التداول باعتبار هذه النسبة والإفادة، فيكون علم الأخلاق عندئذ أنسب العلوم للتداخل مع علم أصول الفقه.

والثالثة: أن دخول علم مأصول في علم منقول يوجب أن يكون العلم المأصول أنسب العلوم الأصلية له، استشكالاً واستدلالاً، وأن يكون أقربها إلى مجال التداول باعتبار هذه المناسبة الاستشكالية والاستدلالية، فيكون علم الكلام حينئذ أنسب العلوم للتداخل مع الإلهيات.

وأما **نتائج التكامل التقريبي،** فهي أربع:

أولاها: أن المجال التداولي الإسلامي العربي ينبني على أصول لغوية وعقدية ومعرفية تضبطها قواعد تقوم بوظائف تداولية مخصوصة، وتؤدي مخالفتها إلى آفات تداولية تختلف درجة ضررها باختلاف أنواع هذه القواعد وعددها.

والثانية: أن تقريب العلوم المنقولة إلى مجال التداول الإسلامي العربي يوجب

تخريجها على مقتضيات أصوله الثلاثة: اللغة والعقيدة والمعرفة، فتأخذ بالاختصار في العبارة مكان التطويل، وبتشغيل المعتقد بدل تعطيله، وبتهوين الفكرة بدل تهويلها.

والثالثة: أن تقريب علم المنطق يوجب إخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف عملي يجعل عبارته راسخة في الاستعمال العادي، وأدلته مستخرجة من النصوص الشرعية، ونتائجه موصولة بأسباب التطبيق النافع للغير نفعه للذات.

والرابعة: أن تقريب علم الأخلاق يوجب إخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف عملي يجعل مفاهيمه موصولة بالمدلولات اللغوية المستعملة، وأحكامه مستمدة من الأحكام الأخلاقية المبثوثة في الشرع، ويجعل هذه المفاهيم والأحكام جميعاً تدخل حيز التحقيق النافع في الآجل نفعه في العاجل.

وبفضل هذه النتائج التي توصلنا إليها، نكون قد طرقنا آفاقاً في الممارسة التقويمية للتراث تحمل على الاهتمام بكلية التراث وجمعية دوائره من غير حذف ولا استثناء، كما تجدِّد الاعتبار لجوانب من الممارسة التراثية تعرضت للتشنيع الباطل، وتحيي النظر في جوانب منها تعرضت للإهمال الفاحش، فضلاً عن أنها تفتح باب استئناف عطاء التراث من غير انتحال آليات منقولة تنزل عليه إنزالاً.

والراجح أن يتخذ عطاء التراث مسالك مخصوصة غير المسالك التي تتبعها الآليات المستحدثة المنقولة؛ فقد يتطلب التقيد **بالعمل الحي** حيث تتطلب هذه الآليات الاكتفاء بالنظر المجرد، وقد يستلزم **منفعة الغير** حيث تقتصر هي على منفعة الذات، وقد يشترط **المنفعة الآجلة** حيث تنحصر هي في المنفعة العاجلة؛ ولا تقل مسالك التراث في العطاء عن المسالك المنقولة استيفاء لمقتضيات العقل والعلم، إن لم تعل عليها علواً؛ فعقل التراث **عقل واسع** يجمع، إلى النظر في الأسباب، النظر في المقاصد، وعلمه **علم نافع** يجمع، إلى النظر في الأسباب والمقاصد، العمَل بها وفق ما يفيد الغير ويفيد الآجل، بينما عقل الآليات المنقولة عقل ضيق يقطع الأسباب عن مقاصدها، وعلمها علم مشبوه، لا يوجب العمل ويحتمل الضرر؛ وشتان ما بين العقلين وما بين العلمين!

مراجع الكتاب

الآمدي، أبو الحسن علي: **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980.

أرسطوطاليس: **الأخلاق**، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق د .عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.

أركون، محمد: **نقد العقل الإسلامي** (باللغة الفرنسية)، باريس، 1984.

ابن الأزرق، أبو عبد الله: **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق د. علي سامي النشار، وزارة الإعلام بالجمهورية العراقية، بغداد، 1977.

الأصفهاني، الراغب: **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق د .أبو اليزيد العجمي، مطابع الوفاء، المنصورة، 1987.

أفلاطون: **فيدون**، ترجمة د. علي سامي النشار وعباس الشربيني، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1965.

أمين، أحمد: **ظهر الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1957.

أمين، عثمان: **الفلسفة الرواقية**، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1971.

ابن باجة، أبو بكر محمد: **رسائل ابن باجة الإلهية**، تحقيق د. ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، 1968.

البطليوسي، أبو محمد عبد الله: **الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة**، تحقيق د .محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، 1988.

بيصار، محمد: **في فلسفة ابن رشد: الوجود والخلود**، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثالثة، دون تاريخ.

التهانوي، محمد علي الفاروقي: **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق لطفي عبد البديع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972.

التوحيدي، أبو حيان: **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951.

التوحيدي، أبو حيان: **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين، دار الآداب، بيروت، الطبعة

الثانية، 1989.
ابن تيمية، أحمد: **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق د .محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، دون تاريخ.
ابن تيمية، أحمد: **كتاب الرد على المنطقيين**، دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ.
ابن تيمية، أحمد: **مجموع فتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمان محمد بن القاسم، مكتبة المعارف، الرباط، دون تاريخ.
ابن تيمية، أحمد: **نقض المنطق**، تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة والشيخ سليمان بن عبد الرحمان الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، دون تاريخ.
الجابري، محمد عابد: **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة - بيروت.
الجابري، محمد عابد: **بنية العقل العربي**، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986.
الجابري، محمد عابد: **نحن والتراث**، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، 1986.
الجابري، محمد عابد: **التراث والحداثة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1991.
ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمان: **الطب الروحاني**، تحقيق مصطفى عاشور، مكتبة القرآن، القاهرة، 1987.
الجويني، إمام الحرمين: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق، د .عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
الجويني، إمام الحرمين: **لمع الأدلة**، تحقيق د .فوقية حسين محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965.
الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم: **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، المطبعة الأزهرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1328 هـ .
حاتم، جاد: **يحيى بن عدي وتهذيب الأخلاق**، دار المشرق، بيروت، 1985.
ابن حزم، أبو محمد علي: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، مكتبة عاطف، القاهرة، 1978.
ابن حزم، أبو محمد علي: **الأخلاق والسير في مداواة النفوس**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1985.
ابن حزم، أبو محمد علي: **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق د .إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، الجزء الثالث، 1981، والجزء الرابع، 1983.

ابن حزم، أبو محمد علي: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق د .محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، دون تاريخ.

حنفي، حسن: **التراث والتجديد**، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، 1980.

ابن خلدون، عبد الرحمن: **المقدمة**، المكتبة التجارية، مصر، دون تاريخ.

الدجيني، فتحي عبد الفتاح: **النزعة المنطقية في النحو العربي**، وكالة المطبوعات، الكويت، 1982.

دارز، محمد عبد الله: **الأخلاق في القرآن**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، المحمدية، 1983.

عبد الرزاق، مصطفى: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1966.

الرازي، أبو بكر محمد: **رسائل فلسفية**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1973.

الرازي، أبو بكر محمد: **النفس والروح**، تحقيق سليمان سليم البواب، دار الحكمة، بيروت، 1986.

ابن رشد، أبو الوليد محمد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الفكر، دون تاريخ.

ابن رشد، أبو الوليد محمد: **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بُويج، دار المشرق، بيروت، دون تاريخ.

ابن رشد، أبو الوليد محمد: **تهافت التهافت**، تحقيق د .سليمان دنيا، دارالمعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1971.

ابن رشد، أبو الوليد محمد: **تلخيص منطق أرسطو**، تحقيق جيرار جهامي، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، 1982.

ابن رشد، أبو الوليد محمد: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، 1983.

ابن رشد، أبو الوليد محمد: **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق د .محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1964.

روزنتال، فرانتز: **مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي**، ترجمة أنيس فريحة، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1980.

ريشر، نيقولا: **تطور المنطق العربي**، ترجمة د. محمد مهران، دار المعارف، القاهرة، 1965،

الزمخشري، جاد الله محمود: **تفسير الكشاف**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1947.

الساوي، عمر بن سهلان: **البصائر النصيرية في علم المنطق**، مطبعة الصاوي، القاهرة، دون تاريخ.

السجستاني، أبو سليمان: **صوان الحكمة**، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، طهران، 1974.

ابن سينا، أبو علي الحسين: **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق د .سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1960.

ابن سينا، أبو علي الحسين: **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، القاهرة، 1908.

ابن سينا، أبو علي الحسين: **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق د .ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985.

السيوطي، جلال الدين: **الإتقان في علوم القرآن**، مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1951.

السيوطي، جلال الدين: **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى: **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، المكتبة التجارية القاهرة، دون تاريخ.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى: **الاعتصام**، دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ.

الشهرزوري، شمس الدين: **تاريخ الحكماء «نزهة الأرواح وروضة الأفراح»**، تحقيق د .عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1988.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد: **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1975.

الشوكاني، محمد بن علي: **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1992.

صبحي، أحمد محمود: **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، دار المعارف، القاهرة، 1969.

ابن طملوس، أبو الحاج يوسف: **المدخل لصناعة المنطق**، نشره أسين بلاسيوس، مدريد، 1916.

طه، عبد الرحمان: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1987.

طه، عبد الرحمان: **العمل الديني وتجديد العقل**، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، 1989.

طه، عبد الرحمان: «عن الاستدلال في النص الخلدوني»، **أعمال ندوة ابن خلدون**، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1981.

طه، عبد الرحمان: «لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات»، **أعمال ندوة ابن رشد**، منشورات كلية الآداب بالرباط، بيروت، 1981.

طه، عبد الرحمان: «تجديد النظر في إشكالية السببية عند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة»، مجلة المناظرة، العددان الأول والثاني، 1989.

طه، عبد الرحمان: «مفهوم البنية بين الرياضيات والمنطقيات»، المناظرة، العدد الخامس، 1992.

الطوفي، نجم الدين: **عَلَم الجذل في علم الجدل**، تحقيق فولفهارت هاينريشس، دار النشر فرانز شتاينر، فيسبادن، 1987.

الطويل، توفيق: **الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها**، دار النهضة، القاهرة، 1967.

العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف: **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق أحمد غراب، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967.

العجم، رفيق: **المنطق عند الغزالي**، دار المشرق، بيروت، 1989.

ابن عجيبة، أحمد بن محمد: **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ.

ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي: **الفتوحات المكية**، دار صادر، بيروت، دون تاريخ.

عمارة، محمد: **نظرة جديدة إلى التراث**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1979.

الغزالي، أبو حامد: **إحياء علوم الدين**، دار الفكر، بيروت، 1975.

الغزالي، أبو حامد: **إلجام العوام عن علم الكلام**، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985.

الغزالي، أبو حامد: **أساس القياس**، مخطوط خزانة بشير آغا، السليمانية (تركيا)، مجموع رقم 650، الورقات 178-201.

الغزالي، أبو حامد: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق د .سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1966.

الغزالي، أبو حامد: **القسطاس المستقيم**، تحقيق فكتور شلحت اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية،

بيروت، 1959.

الغزالي، أبو حامد: **محك النظر في المنطق**، دار النهضة الحديثة، بيروت، 1966.

الغزالي، أبو حامد: **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.

الغزالي، أبو حامد: **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1971.

الغزالي أبو حامد: **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1975.

الغزالي، أبو حامد: **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق حسين شرارة، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، 1964.

الغزالي، أبو حامد: **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق د .سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1961.

الغزالي، أبو حامد: **المنقذ من الضلال**، تحقيق د .جميل صليبا، ود .كامل عياد، دار الأندلس، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: **ميزان العمل**، ضمن النصوص المختارة في كتاب **الفكر الأخلاقي العربي**، ماجد فخري، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1979.

ابن فاتك، أبو الوفاء المبشر: **مختار الحكم ومحاسن الكلم**، تحقيق د .عبد الرحمان بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1980.

الفارابي، أبو نصر: **إحصاء العلوم**، تحقيق د .عثمان أمين، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1968.

الفارابي، أبو نصر: **شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة**، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1971.

الفارابي، أبو نصر: **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق د .ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1983.

الفارابي، أبو نصر: **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق د. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1982.

الفارابي، أبو نصر: **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**، تحقيق د .ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960.

الفارابي، أبو نصر: **كتاب الحروف**، تحقيق د. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1969.

الفارابي، أبو نصر: **المنطق عند الفارابي**، تحقيق د .رفيق العجم ود .ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، 1985-1987.

الفاسي، علال: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، 1963.

فخري، ماجد: **ابن رشد فيلسوف قرطبة**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960.

فخري، ماجد: **الفكر الأخلاقي العربي**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1979.

قابيل، عبد الحي محمد: **المذاهب الأخلاقية في الإسلام**، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

القرافي، شهاب الدين: **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، القاهرة، 1973.

القشيري، عبد الكريم: **نحو القلوب الصغير**، تحقيق د .أحمد علم الدين الجندي، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1977.

القنوجي، صديق حسن: **أبجد العلوم**، دار الكتب العلمية، دمشق، الطبعة الثانية، 1978.

ابن قيم الجوزية، الإمام شمس الدين: **الروح**، تحقيق الشيخ عارف الحج، دار إحياء العلوم، بيروت، 1988.

كراوس، ب: **كتاب الأخلاق لجالينوس**، في: مجلة كلية الآداب، الجامعة المصرية، المجلد الخامس، الجزء الأول، 1937، ص .1-15.

الكندي، أبو يوسف يعقوب: **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950.

عبد الله، وجيه أحمد: **الحكيم الترمذي واتجاهاته الذوقية**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1989.

الماوردي، أبو الحسن علي ابن محمد: **أدب الدنيا والدين**، تحقيق مصطفى السقا، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.

مبارك، زكي: **الأخلاق عند الغزالي**، مطابع دار الكتاب العربي، القاهرة، دون تاريخ.

المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد: **الرعاية لحقوق الله**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985.

محمود، زكي نجيب: **تجديد الفكر العربي**، دار المشرق، القاهرة، الطبعة الثامنة، 1987.

محمود، زكي نجيب: **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، دار المشرق، بيروت، دون تاريخ.

مدكور، إبراهيم: **في الفلسفة الإسلامية**، منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، 1968.

مسكويه، أبو علي أحمد ابن محمد: **تهذيب الأخلاق**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985.

مسكويه، أبو علي أحمد ابن محمد: **الحكمة الخالدة**، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة، 1983.

ابن مصطفى، أحمد، المشهور بطاش كبرى زادة: **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985.

الملطاوي، حسن كامل: **الصوفية في إلهامهم**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1972.

موسى، محمد يوسف: **الأخلاق في الإسلام**، مؤسسة المطبوعات الحديثة، دون تاريخ.

موسى، محمد يوسف: **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية**، مؤسسة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1963.

موسى، محمد يوسف: **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**، العصر الحديث، بيروت، 1988.

النشار، علي سامي: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار المعرفة، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1978.

ابن الوزير، أبو عبدالله محمد: **ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984.

ابن وهب، أبو الحسن إسحاق: **البرهان في وجوه البيان**، تحقيق د .حفني محمد شرف، مكتبة الشباب، 1969.

تجديد المنهج في تقويم التراث

لقد نحا المؤلف د. طه عبد الرحمن في تقويم التراث الإسلامي العربي منحى يتصف إجمالاً بوصفين أساسيين:

أحدهما، أنه منحى غير مسبوق، لأن المؤلف يأخذ بالنظرة الشمولية والتكاملية إلى التراث وليس بالنظرة التجزيئية والتفاضلية؛ فبعد أن بيّن كيف أن الاختيار التجزيئي في تقويم التراث ينبني أساساً على النظر في مضامينه من دون الوسائل التي تم بها إنشاء هذه المضامين وتبليغها، اشتغل باستخراج الآليات الإنتاجية التي تحكمت في بناء التراث وزودت أجزاءه بأسباب التداخل والتكامل فيما بينها، مستخدماً في ذلك مفهومين متفردين هما: مجال التداول والتقريب التداولي.

والثاني، أنه منحى غير مألوف، لأن المؤلف توسل فيه بأدوات مأصولة وليس بأدوات منقولة؛ فبعد أن وضح كيف أن الاختيار التجزيئي في تقويم التراث يتوسل عند النظر في مضامينه بمناهج منقولة مع الغفلة عن صبغتها التجريدية وقلة المكنة من دقائقها التقنية، تولى بيان الأوصاف الآلية والعملية والاعتراضية للمنهجية الخاصة بالتراث، مستثمراً لها فيما أبطله من دعاوى التفاضل وفيما أثبته من دعاوى التكامل، حتى كأن كتابه هذا كله ممارسة حية لمنهاج التراث الصحيح، لا مجرد خطاب نظري في هذا المنهاج.

المركز الثقافي العربي
ص.ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب